الإسلام والدولة الحديثة

نحو رؤية جديدة

عبد الوهاب أحمد الأفندي

دار الحكمة
لندن

الإسلام والدولة الحديثة

نحو رؤية جديدة

ISBN 1 898209 12 X •
88 Chalton Street, London, NW 1, 1 HJ
Tel: 0207 / 3834037 Fax: 0207 / 3830116

DAR AL -HIKMA

Publishing and Distribution

88Chalton Street , London NW1 IHJ Tel :0207-3834037 Fax · 0207 -383 0116

الإهداء

إلى روح الأخ سعد الحسين عبد الرحمن

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

منطلقات الحوار

يواجه العالم الإسلامي في هذه المرحلة واحدة من تلك الحقب التاريخية التي تحدد مصير الأمم، فآما أن تتوجه فيها إلى آفاق مستقبل عظيم، وأما أن تهوي إلي درك سحيق في انتظار لحظة مماثلة قد تأتي وقد لا تأتي. وكل الشواهد الماثلة تشير إلى أن الطريق الذي تتجه نحوه الأمة هو طريق الهاوية التي لا قرار لها. ويتجلى هذا الواقع في أسوأ صورة في العالم العربي الذي يبدو أن قياداته السياسية والفكرية والثقافية كلها تحدوه نحو هذه الهاوية.

ولا يختلف الدور الذي تعلن الحركات الإسلامية اليوم عن غيرها من القيادات الأخرى. بل أن الدور المحوري للحركات الإسلامية اليوم أصبح أبرز من غيره في الأزمة الماثلة. فأكثر ما نجحت فيه الحركات الإسلامية هو تعطيل وتحييد دور القيادات المنافسة دون أن تتصدى هي لأي دور إيجابي في مواجهة هذه الأزمة. وهذا العجز الذي ينعكس في دور الحركات الإسلامية لا ينفصل عن الفكر الذي يقود خطى هذه الحركات، والذي عجز عن أن يشكل الجسر الذي تعبر من خلاله هذه الحركات من السلبية إلى الإيجابية.

لهذا فان المخرج من هذه اللازمة ـ الكارثة لا بد أن يبدأ من إعادة صياغة كاملة للفكر الإسلامي المتعلق بالدولة وشؤونها. وقد ظل الأشكال المخيم على الحوار الذي يدور حول الإسلام والدولة هو الفصام القائم بين وضوح الرؤية وصدق التوجه حين يتعلق الأمر بتناول الجوانب السياسية في الإسلام. ذلك أننا نجد المخلصين من أبناء الإسلام يميلون ألي الحذر الزائد لدى تناول التراث الفكري الإسلامي، بينما اقتصر التناول الجاد والناقد للتراث الإسلامي على الجهات الأكاديمية الغربية والعناصر المعادية للإسلام التي تسعى للنيل من هذا التراث والتركيز على نقائصه، هذا التناول الناقد ظل يقود بدوره إلى إذكاء العواطف لدى المسلمين ومفكرهم الذين يتصدون لما يكتبه الناقدون فيهبون للدفاع عن التراث الإسلامي بأكمله، ما حسن منه وما قبح، وما صلح وما لم يصلح. وهذا توجه يقود بالضرورة إلى البلبلة والاعتذاريات الخجلى والممجوجة. لكل هذا فقد أصبح من الضروري وضع حد لهذه الحلقة المفرغة من التخبط والألغام العاطفية، وذلك بأن يتولى المسلمون بأنفسهم الالتفات لمراجعة التراث بنظرة ناقدة فاحصة لا تتخلى عن ثوابته والقيم التي سعى لتجسيدها، ولكنها في نفس الوقت لا تسجن نفسها في قصوره وتتعامل مع عيوبه بتقديس وهمي.

وبما أننا سمعنا مثل هذه الدعوة كثيرا دون إن نرى لها تطبيقا، فأننا سنحاول في هذه المقالات أن نتبع القول بالعمل وندخل إلى لب الحوار المطلوب، وذلك بالتوجه لتناول الفكر السياسي الإسلامي قديمه وحديثه بنقد يجمع بين ميزات النظرة النقدية التي ظلت حتى ألان حكرا على أعداء الإسلام،

وبين التمسك الراسخ بقيم الإسلام. وسنحاول أيضا تقديم عناصر الحوار بحيث تكون في متناول المسلمين وغيرهم، مما يعني أننا لن نتناول القضية من منظور إسلامي ضيق، وإنما بنظرة عالمية منفتحة. وهذا يعني أن الحجج التي نوردها ستكون مفهومة (وبالتالي قابلة للدحض) من قبل المسلمين وغيرهم. ومن هنا فان هذا التناول سيربط النقاش الدائر حول الإسلام والسياسة بالنقاش المعاصر حول الدولة الحديثة، حتى لا نقع في ورطة أولئك الذين يناقشون الفكر السياسي الإسلامي كما لو كانوا في الكوفة في القرن الرابع الهجري.

ونقطة المنطلق لهذا التناول هو ما أطلقت عليه تعبير (المعضلة الخلدونية) نسبة إلى المفكر الشهير ابن خلدون الذي عاش في القرن الرابع عشر الميلادي وسعى لتناول قضية التمايز بين الواقع والمثال في الحياة السياسية الإسلامية واقترح حلا لها متبنيا النظرة الواقعية التي أصبحت السمة المميزة للعقل الحديث في الغرب. وقد تمثل الحل الخلدوني في إخضاع المثال للواقع والحق للقوة، وذلك حين أعلن أن نموذج الخلافة الراشدة نموذج وقتي لا يصلح لعالمنا الذي يحكمه النقص والفساد . ويرى ابن خلدون أن النموذج الذي نستلهمه يجب ألا يكون نموذج الرسول صلى الله عليه وسلم وغيره من أفذاذ الخلق، وإنما ينبغي أن ندرك الحدود التي تفرضها علينا القوانين الاجتماعية الصارمة التي لا ينفذ من ربقتها حتى الأنبياء. ومن هنا فإن علم التاريخ هو العلم الذي يعلمنا كيف نتصرف في شؤون السلطة لتحقيق ما يمكن تحقيقه من مطالب أخلاقية في حدود ما يسمح به منطق السلطة

نفسها. فالسلطة المطلقة (الملك) عند ابن خلدون ترتيب حتمي تفرضه طبيعة التركيبة الاجتماعية للعمران البشري.

ينطلق ابن خلدون في تحليله من أن عصبية النسب هي أساس التركيبة الاجتماعية (١)، وان هذه اللحمة تتجه بالضرورة نحو تحقيق السلطة المطلقة (الملك) في الإقليم والاستيلاء على الدولة. ذلك أن الغاية التي تجري أليها العصبية هي الملك (٢)، وأن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد (٣)، وهذه الطبيعة ليست مما يقع فيه الاختيار، وإنما هي ضرورة وجود (٤)، ولا ينفك عن هذه الضرورة حتى الدعوات الدينية، بما فيها دعوة الإسلام، التي قامت على عصبية العرب عامة وقريش ومضر خاصة (٥). ولهذا كانت فترة الخلافة التي تغلب فيها الوازع الديني وحده على العصبية (دون أن يلغيها) قصيرة ما لبثت أن تركت الأمور تجري إلى نهايتها المنطقية في الملك القائم على القهر والسيف ومنعة العصبية (٦). وهذا واقع يجب التسليم به ولا تجدي مغالبته. أما تلك المحاولات الواهمة التي يقوم بها بعض أهل الغفلة ممن يعتقدون بإمكانية بعث حركة دينية أو أخلاقية جديدة على غير أساس من عصبية قائمة فما هي إلا جنون يجب علاجه أو سفه يجب ردعه باستخدام القوة (٧).

هذه النظرة "الواقعية" لا تختلف كثيرا عن اطروحات ماكيافيلي وهوبز التي مثلت أساس ولب الفكر السياسي الحديث، وهي في نفس الوقت نقيض النظرة الإسلامية الحقة التي تسعى إلى إخضاع الواقع للمثال، وليس العكس. وسنحاول في هذه المناقشة أن نتبع تطور هذه الفكرة وننقدها

بتقديم النظرة الإسلامية البديلة ــ وهذا يعني أن هذه الدراسة تقدم الفكـــر السياسي الإسلامي التقليدي من منظور نقدي، كما تتناول النقاش الدائـــر اليوم حول الإسلام والدولة والمنظور الإسلامي للعلاقات الدولية.

لقد ظل الجدل حول كيفية حكم المسلمين لأنفسهم يدور لأربعة عشـــر قرنا، بينما نجد أن عمر التناول الغربي الحديث لأمور الدولة يرجع إلى قرابة الخمس قرون، فيما قضى المسلمون أكثر من قرن وهم يسعون جـــاهدين للتوفيق بين الإسلام والنظام الدولي الحديث، ولا جدال في إن محاولة أيفـاء هذه الحقول الثلاث حقها من العرض في عجالة كهذه هي مشروع طموح لما يقرب من حد الاستحالة، خاصة إذا كان المرء يريد أن يتعـــدى مجـــرد العرض إلى النقد وإضافة مساهمة شخصية إلى النقاش. وإذا لم يوف هـــذا العمل المتواضع الساحة حقها، فان الأمل (والعذر) هو انه سيدفع بالآخرين لنقده، وربما دحض حججه أو الإضافة إليها، بما ينفع كل أهل الفكر مـــن المسلمين، وبالتالي البشرية كلها.

والكاتب واع تماما أن هذه الصفحات لم تكتب لفائدة المسلمين وحدهـم. فقد آن الأوان لكي يدرك المسلمون أننا نعيش ضمـــن منظومـــة عالميـــة مترابطة، وان أفكارنا وأعمالنا تتعرض للتفحص والنقد من قبل جيراننـــا في هذه القرية الكونية. وحينما نكتب أو نفكر أو نتحدث، يجب أن نضـــع في اعتبارنا أولئك الذين يساكنونا في هذا الكوكب المزدحم بأهلـــه. وهـــذا يتطلب أن نستصحب، دون المساس بهويتنا وخصوصيتنـــا، القـــوا ســـم المشتركة للثقافة العالمية المهيمنة، وهو أمر نضطلع به من منظور معـــارض،

ولكن من الداخل، لا من الخارج ولا من فراغ. إن دعوى المسلمين بأنهم ضمير الإنسانية وصوت الحق فيها يفرض علينا أن نطرح عقائدنا ومفاهيمنا بلغة تكون مفهومة لكل البشر. وهذا الواجب اصبح أكثر الحاحا بعد سقوط الشيوعية التي فشلت في أن تلعب هذا الدور (دور الضمير الحي للبشرية) في الماضي القريب. أن الصوت المسلم هو اليوم الصوت المعارض والناقد الوحيد في إطار عالم يتحول بسرعة إلى كتلة متجانسة ثقافيا. ولكن الانهيار الشيوعي، الذي كان السبب المباشر له مرض النفاق الذي نخر عود الأنظمة الشيوعية، يتضمن درسا هاما لنا. فمع انهيار الشيوعية وغياب الدكتاتوريات الماركسية، أصبحت المجتمعات المسلمة تحتل ذيل القائمة وتقع في القاع في ترتيب الدول فيما يتعلق بالحريات الديمقراطية واحترام كرامة الإنسان.

وهذا يجعل دعوى المسلمين بأنهم «خير أمة أخرجت للناس »وأنهم معلمو الإنسانية مدعاة للسخرية والتندر، وهو الأمر الذي يفرض علينا أن ننتقد أنفسنا بلا شفقة أو رحمة. وقد سعيت في هذه الصفحات لكي لا أتساهل أو أتردد في النقد لكل جوانب الحاضر الإسلامي و لم استثن التراث. وقد ظل الأمل الذي يحدوني هو أن تصدم هذه الصراحة أهل الملة الإسلامية عسى أن يكون ذلك مبعثا للكثيرين منهم للتفكير الجاد. وليس الذي أخشاه هو أن انتقد أو أن يثبت أحدهم أنني على خطأ، وإنما الذي أخشاه هو أن يبقى الجمود القائم على حاله والفراغ الفكري فاغرا فاه.

ولقد تطرقت لبعض الأمور ذات الصلة بالقضايا التي نوقشت على هذا

الصفحات ببعض التفصيل في كتابي "الثـــورة والإصـــلاح السياســـي في السودان" الصادر عن منتدى ابن رشد في لندن عـــام ١٩٩٥، وذلـــك في معرض نقاش بعض الممارسات السياسية التي استوحت إلى حد ما المبـــادئ الإسلامية (أو قيل عنها هذا)، وليس من الناسب بالتالي إعادة مـــا كتـــب هناك، فليرجع إليه من شاء هناك لإكمال الصورة.

أود أيضا أن أنتهز هذه الفرصة لأتوجه بالشكر للكثيرين ممن ســـاهموا في إثراء هذا العمل ونقده قبل وأثناء وبعد صدوره لأول مرة بالإنجليزيـــة في أواخر عام ١٩٩١، وأخص من هؤلاء الأستاذ ضياء سردار الذي منه جـــاء اقتراح فكرة الكتاب، والأستاذ جون دنكـــان، ناشـــري في دارGrey Seal Books الذي سهر على إعـــداد طبعتـــه الإنجلـــيزي الأولى. وأخص أيضا ممن علقوا كتابة على تلك الطبعة د. فتحي عثمان، د. أنيـــس أحمد، د. بارفيز منظور، بروفيسور جون اسبوزيتو، وبروفيسور جيمـــس بيسكاتوري، والأساتذة عثمان بوقاجي وعبدالواحد حميد ، فقد اســـتفدت من تعليقاتهم جميعا. أخص بالشكر الأخ أيضا الأستاذ عبد الباري عطـــوان على حماسه لنشر هذا الكتاب على حلقات في جريدة "القدس العربي"، ممـــا كان له أكبر الأثر في التشجيع على الإسراع بإعداده للنشر.

وبالطبع لا يسعني في هذا المقام على ذكر العشرات من الأخوة والأصدقـــاء الذين أفادوني بتعليقاتهم شفاهه، ولا على العدد الذي لا أحصيه من القـــراء والأساتذة والطلاب الذين أسعدوني بإقبالهم علـــى الكتـــاب واهتمامـــهم بدراسته ومناقشته، ولكني مدين لهم جميعا

هوامش

1ـــ عبد الرحمن ابن خلدون: "مقدمة العلامة ابن خلـــدون"، المطبعــة الأدبية، بيروت، عام ١٩٠٠ م ـــ ص ١٢٨ ـــ ١٢٩.

2ـــ المقدمة ـــ ص ١٣٩.

3ـــ المقدمة ـــ ص ١٦٦.

4ـــ المقدمة ـــ ص ١٩٦.

5ـــ المقدمة ـــ ص ٢٠٢ ـــ ٢٠٥.

6ـــ المقدمة ـــ ص ٢٠٧ـــ ١٦١.

7ـــ المقدمة ـــ ص ١٥٩

الفصل الأول

الإشكال: نشأة الدولة الحديثة

المعضلة التي تطرحها الدولة الحديثة على المسلمين تنطلق أساسا من طبيعتها المتجردة من البعد الاخلاقي إلى درجة كبيرة. فالدولة الحديثة هي رابطة تقوم اساسا على الاعتبارات المصلحية الوقتية ولا تعترف بقيم أزلية ثابتة. وقد لخص هاري اكستاين هذا البعد حين كتب يقول ان:

"الدولة كانت استجابة وظيفية للانهيار الشامل للمجتمع الذي كان يوما متكاملا... وكبديل للقيم المعتادة والسلطات الاميرية التي كانت لا تزال جزءا لا يتجزأ من المجتمع، جاءت افكار ميتافيزيقية ذات بعد عقلاني زائف وطبيعة لاهوتية زائفة أيضا، بالاضافة الى فكرة الدولة ذات السيادة باعتبارها المبدأ الاسمى للمجتمع المتحرر من الأعراف... ويعكس الاحساس بالتفرد والعزلة الذي تولده الدولة التحلل والانفصام الذي أصاب الحياة الاجتماعية وما يصاحب ذلك من شعور بفقدان الدولة في عالم الحداثة غير الطبيعي والمتجرد من القيم والرافض للالوهية، تصبح هذه الدولة وفكرتها وهما ضروريا وإن يكن مثيرا للشفقة إلى حد ما" (١).

والذي يعيب هذا الوضع في نظر ايكستاين هو:

"فقدان الاحساس بالتكامل والتمام في الدولة المعاصرة المتطورة – فقد كان هذا الاحساس يأتي للمجتمع السياسي السابق للحداثة من فكرة الدين أو الامبراطورية أو الاعتقاد في نظام طبيعي للاشياء. كل هذه المفاهيم كان يمكن ان تعتبر كلمات جليلة مهيبة في ميزان العرف، وبالنسبة للمجتمع الاخلاقي. اما الآن فلم يبق لنا شيء مهيب سوى الدولة" (٢).

وهكذا بنيت الدولة الحديثة على هذا الفراغ الاخلاقي وانطلقت تخلق في داخلها قيمها الخاصة بها "منطق الدولة" الذي مثل اعتبارات تعلو على كل قيمة اخلاقية باسم "مصلحة الدولة العليا". ففي البداية جرى تجميع البشر ليس على اساس المبادئ بل على اساس المنفعة الذاتية، ثم اصبح عليهم بعد ذلك ان يقبلوا حكم المصلحة الذاتية الجماعية للمؤسسة الجديدة التي خلقوها.

وقد أفاق المسلمون بعد سبات طال ليجدوا انفسهم قاطنين في عالم الدول القومية هذا، وحكم عليهم ان يخدموا الى الأبد هذه المؤسسات وان يعبدوها من دون الله، واصبح شعار المرحلة وعقيدتها هما "وطني إن اخطأ أو اصاب" أو "امتي فوق الجميع". ولم يعد التسبيح بحمد الله هو المطلوب ولا الجهاد في سبيله، بل أصبح الاعتقاد بأن الوطن هو الاعظم البديل عن شعار "الله أكبر"، بينما أصبح الوطن هو الذي يقاتل في سبيله الناس فيقتلون ويُقتَلون. فلا عجب إذن أن يصيب المسلمين دوار مزمن وفقدان للهوية بعد أن شهدوا هذا الإنقلاب في المفاهيم دون أن يكونوا جزءا منه.

من ابن خلدون الى هوبز:

تعبير "منطق الدولة" ارتبط في الاذهان بقوة باسم ميكافيلي، الرجل الذي أكسب السياسة سمعتها السيئة. ولكن جريرة ميكافيلي لم تزد على أنه ذكر الامراء خاصة وأهل زمانه عامة بما كانوا عليه من رياء ونفاق، إذ أنهم لم يكونوا يقاتلون بعضهم البعض من أجل المبادئ الرفيعة التي يدعون، بل من أجل السلطة. ولكن الفضل (المشكوك فيه) لتوجيه الفكر الانساني في هذا الاتجاه يعود (وهذه مفارقة لها دلالاتها في ما نحن بصدده من حوار) للعلامة عبد الرحمن ابن خلدون المتوفي عام ٨٠٨هـ (١٤٠٦م). فقد سعى ابن خلدون للانشغال بما يدعى علماء الاجتماع المعاصر انهم عاكفون عليه: انشاء "علم للانسان". وقد خالف ابن خلدون في هذا من سبقوه من الفلاسفة والعلماء الذين استصحبوا البعد الاخلاقي للانسان، فسعى لتجريد الانسان من هذا البعد والكشف عن دوافعه "الحقيقية".

وقد ظل هذا الاتجاه للبحث في ما وراء الظواهر سعيا للكشف عن حقيقتها الهدف الدائم للعلم الحديث، بالغا ذروته عند كارل ماركس الذي زعم أنه جرد الانسان حتى العظم وكشف بتعريته من كل زينة ولباس تنكري عن جميع خباياه ــ وحسب هذا الزعم فان جوهر الانسان يكمن في دوافعه المادية، بينما نجد أن كل ما عدا ذلك ما هو إلا طلاء خارجي زينته الأوهام ــ فالانسان العادي، بأخلاقه ودينه وعواطفه وأفكاره وحبه وكرهه ليس

سوى غلاف يجب اختراقه للبحث عن حقيقة الانسان. وخلال عقود متطاولة من التجريبية الماركسية جرى دوس هذا الغلاف بالاقدام، وعذب وشنق، وأطلق عليه الرصاص وارسل الى معسكرات الأعمال الشاقة واعادة التثقيف بحثا عن هذا الجوهر المتملص المراوغ الذي ظل يرفض بعناد ان يكشف عن نفسه.

جريرة ابن خلدون تختلف قليلا عن تلك التي فصلناها اعلاه. فقد اكتشف ابن خلدون ان الناس كانوا يتعرضون للعسف والظلم باسم كل انواع المثاليات والافكار فسعى للكشف عن السبب الكامن وراء هذا الوضع. وقد عثر على ضالته فيما سماه الاسباب "الطبيعية" (أو "الاجتماعية" حسب تعابير العلم الحديث). فالمجتمع الانساني، الذي يقوم على الاسرة الممتدة أو العشيرة يتجه ضرورة الى انشاء وحدات اجتماعية تقوم على العصبية (أي التماسك العشائري)، والعصبية هي الرباط الذي يحفظ تماسك الوحدات الاجتماعية يشكل من ثم أساس السلطة السياسية (٣). والعصبية المقصودة هي عصبية النسب الطبيعي أو "مافي معناه" (أي اعتقاد وجود هذا النسب أو قيام حلف أو ولاء يقوم مقامه ويشبهه) (٤). ويرى ابن خلدون ان السلطة السياسية ضرورية لادارة شؤون المجتمع والمحافظة على نظامه، ويتولاها بالضرورة أقوى فرد أو مجموعة في ذلك المجتمع (٥). وتختلف السلطة السياسية الرسمية (الدولة أو الملك حسب تعبير ابن خلدون) عن السلطة العرقية (الرياسة) اذ أن الأولى تكون على مستوى أعلى وتشتمل على القهر ضرورة. ولكن الملك هو الغاية التي تنتهي اليها كل عصبية

حتما، لان العصبيات المتجاورة إما أن تتقاتل وتتمزق وإما أن تدخل في حكم عصبية غالبة (٦). وهكذا نجد نسقا مضطردا في الوجود الانساني، حيث بميل الافراد للتلاحم في مجموعات تقوم على النسب، وتتبع في ذلك زعيما قبليا تكون عشيرته هي الاقوى والارفع مكانة في القبيلة، وهذا بدوره يفضي الى قيام الدولة القاهرة التي تتزعمها أقوى العشائر، وتتجه الدولة بالضرورة للتوسع وضم الاقاليم والجماعات الاضعف الى سلطانها. وهذا التوسع تحكمه قوة العصبية المؤسسة للدولة، فالدول "العامة الاستيلاء العظيمة الملك" (أي الامبراطوريات) تحتاج الى عصبية غالبة. كما أنها تتطلب ايديولوجية موحدة، هي الدين أو دعوة الحق (٧). واخيرا فان الدولة لا بد أن تواجه ضرورة عوامل التآكل ثم الانهيار حيث تحل محلها دولة جديدة اكثر شبابا وحيوية غالبا ما تنشأ على يد مجموعة بدوية (٨).
ولا يكون دور الدين او الأخلاق إلا ثانويا في هذا التطور ــ ويفند ابن خلدون المفهوم التقليدي الذي روجه الفلاسفة والعلماء المسلمون والذي يرى في الدين (أو بتعبير أدق، الدين القويم الناشئ عن وحي سماوي) أساس النظام الاجتماعي والدولة، ويحتج في ذلك بان أغلب المجتمعات الانسانية خبرت السلطة والدولة بينما لا تتبع الا القليل منها أديانا سماوية (٩). فالدول تنشأ نشأة طبيعية من الواقع الاجتماعي لأن المجتمع يتعرض ضرورة للتفتت إذا لم تقم فيه سلطة مركزية غالبة. واكثر انواع الحكم بدائية هو الملك الطبيعي القائم على القوة المجردة، بينما نجد مستوى أعلى من هذا هو الملك السياسي القائم على سعي عقلاني لتحقيق المصلحة العامة. وينقسم

هذا بدوره قسمين: الأول يكون الحاكم فيه مهتما بالسلطة اساسا ويتجـه الى خدمة المصلحة العامة كوسيلة للبقاء في الحكم (ويرى ابن خلـدون ان هذا ينطبق على الدول الاسلامية في عهده)، والثاني يـهتم فيـه الحـاكم بالمصلحة العامة أساسا ويراعي مصلحته في هذا الاطار. اما النوع الثـالث والاخير من الدول فهو الخلافة أو الامامة، وهي سلطة تقوم على الشـرع الالهي وتسعى للجمع بين المصلحة الدنيوية والاخروية للعباد. فتكون الدولة بهذا المفهوم مؤسسة تعاونية لتحقيق المصالح الدينية والدنيوية (١٠).

ويعاني موقف ابن خلدون لدى تناوله وضع الدين ودور الدوافع الدينيـة في النشاط السياسي من تذبذب وغموض أحيانا. فهو من جهة يقول انه حـتى الانبياء لا يمكنهم الاستغناء عن العصبية إذا أرادوا لدعوتهم النجـاح، إذ أن أي دعوة لن تجد قبولا واسعا ما لم تدعمها القوة، والعصبية هي المصـدر الوحيد للقوة الاجتماعية. وينعي ابن خلدون كما ذكرنا على أولئك الدعاة والمصلحين الذين يعتقدون ان القيمة الأخلاقية الذاتية لدعواتهم وصدقـها كاف في حد ذاته لتأمين الاتباع الواسع لها. ويدلل ابن خلدون على حجته هذه بالمصير الفاجع لكثير من المصلحين الذين تصـدوا لمقاومـة الظلـم والانحراف بدون ان يتأكدوا من تأمين الدعم الضروري الذي لا يتـأتى الا بالعصبية، فكان مصيرهم الفشل والهلاك (١١). ولكننا نجد ابن خلدون من جهة اخرى يعترف بدور خاص للدين في تقوية ودعم الدول، وذلك حـين يقول ان فرض حكم الدولة على البدو لا يتأتى إلا بالاسـتعانة بـالدين والاقناع الذي يمثله، فأهل هذه المجتمعات البدوية المتفلتة من كل سـلطة لا

يسهل انقيادهم للسلطة إلا إذا تولى اقناعهم بذلك نبي أو ولي يرضونه (١٢). وبالمثل فان الامبراطوريات العظيمة لا تقوم الا على أساس دعوة دينية أو دعوة حق وقضية عادلة كما سبقت الاشارة. ورجع ذلك ان انشاء الامبراطوريات يتطلب تماسكا زائدا في الدولة المتوسعة يجعلها تتفوق على الدول المنافسة وتخضعها. ومثل هذه القوة لا تتأتى الا عبر رابطة دينية توحد القلوب وتجمع الأمة على هدف واحد. ومن هذا المنطلق فان الوازع الديني يدعم ويقوي العصبية (١٣)، ولكن حتى هنا نجد المنحى الماكيافيلي عند ابن خلدون بارزا وقويا. فالدين والقضايا العادلة لا تشكل قوة قائمة بذاتها، وانما تخدم وتدعم القوة التي تولدها العصبية.

هذه النقطة تبرز الإشكال الأساسي في فكر ابن خلدون. فالمؤلف ينطلق من الافتراض بضرورة البحث عن قوانين أساسية عامة تحكم العلاقات الانسانية بدون الالتفات الى الافتراضات الأخلاقية التي تعكر الرؤية العلمية الصحيحة وتعوقها، ثم ينتهي بالوصول الى استنتاجات متجردة من الاعتبارات الأخلاقية (لكي لا نقول "استنتاجات لا أخلاقية"). فبعد ان يشرح لنا ابن خلدون أصل السلطة السياسية وأن أساسها هو القوة الطبيعية ينتهي ببساطة بمحاولة اقناعنا بأن الحق للقوة، وأن أي محاولة لمغالبة قهر القوة المجردة باسم الحق والعدل مكتوب عليها الفشل الحتمي، لأن الحق والاخلاق عاجزان بمفردهما عن توليد قوة تقف في وجه طغيان القوة الغاشمة. ومثل هذه النظرة المتشائمة للطبيعة الانسانية كانت عاملا مهما في تبرير السلبية الشاملة تجاه التحلل والظلم المتفشي اللذين عما العالم

الاسلامي وقتها. ذلك ان الاعتقاد بأن القوة المجردة الغاشمة لن تغلبـــها إلا قوة مجردة مثلها، وأن الحق عاجز عن تجميع البشر حولـــه وتوحيدهـــم في عصبية تلتف حول الحق وحده ضد عصبية الظلم والشر، هذا الاعتقاد دفـع المسلمين الى التعايش المستمر مع الظلم وعقد الصفقات والموازنـــات مـــع المغتصبين بدون أي أمل في مستقبل أفضل.

ومع أن أفكار ابن خلدون لم تعرف في الغرب حتى وقت متـــأخر، إلاأن أفكارا وتحليلات مشابهة برزت في مساهمات نيكولو ميكافيلي (١٤٩٦ ــ ١٥٢٧) الذي كان أيضا يحترف العمل السياسي مثل نظيره ابن خلدون ــ وقد استصحب ميكافيلي مثل سلفه مبدأ أن الممارسة السياســية وطلـــب السلطة يخلقان أحكامهما الخاصة بهما، وهي أحكام تقع خـــارج نطـــاق الأخلاق التقليدية والدين (١٤). ومن هنا حاول أن يطور علما (أو فنـــا) للسياسة، يبين فيه ما يحتاجه السياسي المحترف حتى يحقق النجاح في مهنتـه. ومع أن التكتيكات والنصائح التي أوصى بها ميكافيلي صدمت معاصريـــه باعتبارها قاسية ولا أخلاقية، فإن الملاحظ أن ميكافيلي لم يفعل ســوى أن استوحى الممارسة التاريخية المعاصرة أو المعروفة للجميع. وقد كان غاية مـــا ذهب اليه هي أنه قيم التكتيكات المذكورة تقييما "موضوعيـــا" وصريحـــا بالنظر إلى الغايات المرجوة منها. ولهذا فان لا أخلاقية وصفات مكيافيلي لم تأت فقط من لا أخلاقية العالم الذي عاش فيه ووصفه، ولكنها جاءت ايضا من أنه صرح بالمبدأ السياسي الأهم الذي قام عليه ذلك العالم دون أن يجرؤ (نفاقا ورياء) على التصريح به، ألا وهـــو مبـــدأ الوصـــول الى الســـلطة

والاحتفاظ بها بأي ثمن، ولذاتها. ومن هنا كان أهم ما في مساهمة ميكافيلي هي انه واجه معاصريه وزملاءه بحقيقة ممارساتهم ودوافعهم، ونصحهم، بعد أن اعترف نيابة عنهم بالدوافع الحقيقية المحركة للجميع، فيما يتعلق بأكثر الوسائل فعالية لتحقيق اهدافهم. ولكن هذا كان يعني أنه (مثل ابن خلدون قبله واكثر علماء الاجتماع بعده) أمن ضمنا على لا أخلاقية الوضع الذي وصفه بمجرد انه استصحب مسلمات هذا الوضع في تحليله. فالذي يقول لك اذا كنت تريد السلطة بأي ثمن فهذا ما يجب عليك أن تفعله، يقول لك ضمنا إن طلب السلطة بأي ثمن جائز ومقبول. وميكافيلي لم يستصحب فقط وانما صرح بأن اللاأخلاقية التي وصفها طبيعة لازمة للمجتمعات البشرية، وبالتالي لا يمكن تجاوزها، ولهذا كانت نصائحه تتعلق فقط بأفضل السبل للتعايش معها والتصرف في اطارها.

هذا المنحى الفكري برز ايضا وتم تطويره في كتابات المفكر البريطاني توماس هوبز Thomas Hobbes (1588 ـــ ١٦٧٩) والذي وافق سلفيه في أنه عاش في فترة فشا فيها الاضطراب وكان اهتمامه منصبا أساسا على كيفية تحقيق الاستقرار السياسي في المجتمع. وقد وافق هوبز ابن خلدون في اطروحته ان السلطة لها منطقها الخاص بها، ذلك ان رغبة كل انسان في التسلط على الاخرين يمكن ان تعتبر عمليا لا محدودة. وقد استنتج من هذا ان الامن والنظام لا يمكن ان يستتبا بين البشر الا بقيام قوة قاهرة تفرض سلطانها على الجميع ويسلّم الكل لها قياده بغير شروط (١٥). ويرى هوبز أن هذه السلطة تفرض مرجعيتها الذاتية ولا يحكمها إلا منطقها وقانونها.

وهذا المنطق لا يرفض فقط الخضوع للقانون الالهي، بل انه يستدعي ايضا اخضاع كل المؤسسات والقيم، بما في ذلك الدين لسلطانه ـ ومن حق هذه السلطة ان تملي على رعاياها أي قيم دينية وعقائد يتبعون بل وان تحتكر فوق ذلك تفسير القانون الطبيعي والحقوق التي يمنحها. ومع أن هوبز يسمح للسلطان أن يخضع للقانون الطبيعي (أو القانون الالهي فالتعبيران عنده لهما نفس المعنى) الا أنه يبطل هذا المبدأ حين يعطي السلطان الحق النهائي ليحدد ما يمليه العقل وما يمكن اعتباره مقتضى القانون الطبيعي. وبالمثل فانه يعطي السلطان السلطة والمرجعية الأخيرة فيما يتعلق بالقانون الالهي أيضا (١٦).

رد الفعل الليبرالي وقيام دولة المؤسسات:

لعل من المفارقات الملفتة للنظر أن هوبز قد بشر دون أن يدري بنهاية السلطة المطلقة حتى وهو يمجدها ويحتفل بها، ذلك ان تبريره للسلطة المطلقة، الذي انطلق فقط من دعوى الحاجة لمنع الفوضى والاضطراب، اثار اسئلة كثيرة حول طبيعة السلطة نفسها. فهذا التبرير، حين نزع عن السلطة دثار الشرعية الدينية والمبادىء الاخلاقية العليا، عرى هذه السلطة وفتح الباب للهجوم على نظريته (وعلى أسس الستبداد وتبريراته عموما) من اكثر من زاوية. وكان أول هجوم وأشده فتكا ذلك الذي جاءت به التطورات السياسية المعاصرة. ونذكر هنا أن هوبز لم يكن غافلا عن نماذج روما وأثينا اللتين شهدتا ازدهار نظم سياسية لم تكن مستبدة بالصورة التي

تمني، شأنه في ذلك شأن ابن خلدون الذي كان واعيا بنموذج الخلافة الراشدة. ولكن هوبز احتج مثل ابن خلدون بأن تلك النماذج لا تصلح للتطبيق ولا يصح الاحتجاج بها، بل انه زاد ودعا الى تحريم ومنع الكتب التي تتناول تجارب روما وأثينا حتى لا يتعرض العامة للتضليل! (١٧) ولكن التطورات السياسية كانت، حتى في نفس الأيام التي كان هوبز يكتب فيها تسحب البساط من تحت نظرياته المبررة للاستبداد. ولهذا فان أبرز منتقدي هوبز، وهو مواطنه جون لوك (١٦٣٢ ــ ١٧٠٤) استفاد من الوقائع والتجربة حين رفض مقولات هوبز في كتابه "سفران في شؤون الحكم" Two Treaties on Government الذي صدر عام ١٦٩٠. فقد كان لوك يكتب بعد عامين فقط من نجاح ثورة عام ١٦٨٨ الشهيرة التي أفلحت في وضع ضوابط دستورية على السلطة الملكية. وعليه كان بامكان لوك ان يؤكد بكل الثقة ان الفوضى ليست البديل الوحيد للاستبداد، فهنالك الحكم الدستوري المقيد الذي يمنع الفوضى والاستبداد معا.

انطلق هجوم لوك على هويز من محورين، الأول الاشارة الى الخلل في تصوير هوبز لما وصفه بحالة الطبيعة، وهي الحالة السابقة على الدولة، والتي صورها هوبز على أنها حالة من الفوضى الشاملة والظلم الصارخ. قد برهن لوك على أن أوضاع ما قبل الدولة لم تكن بحال أوضاع فوضى عامة، فالنظم القبلية التي سبقت الدولة لم تكن ترقى إلى الكمال ولكنها أيضا لم تكن فوضى لا ضابط لها، بل بالعكس نجد أن الكثيرين كانوا يفضلون العيش في مجتمعات قائمة بذاتها خارج اطار الدولة على العيش تحت دولة

مستبدة. وهذه النقطة الأخيرة مثلت المحور الثاني لانتقاد لوك لسلفه، حيث أكد على أن سلطة الدولة تكون ابلغ ضررا من أي ظلم وفوضى موهومين يعتقد أنهما سادا في مجتمعات ما قبل الدولة إذا كانت هذه السلطة قائمة على الطغيان والاستبداد. وانطلاقا من كل هذا رأى لوك ان السلطة المحدودة بالقانون ورضا الرعية هي البديل الأمثل للفوضى والطغيان في نفس الوقت.

فكرة الحكومة المقيدة كانت موجودة بصورة ما في كتابات هوبز نفسه، إذ يعترف هذا الأخير بضرورة تحديد سلطة الدولة في بعض نواحي الحياة، مثل تقييد حق الدولة في التغول على الملكية الخاصة أو التدخل في الشؤون الشخصية والعائلية. وبالفعل فإن منطق هوبز نفسه يستند في احتجاجه لتأييد ضرورة اطلاق السلطة بالحاجة إلى الاستبداد لمنع الفوضى، مما يعني ضرورة أن مجال نشاط هذه السلطة المطلقة هو حقل الحياة العامة التي يعتقد ان الاحتكاك بين الأفراد في مجالها هو الذي يؤدي الى الفوضى والتظالم. فإذا كانت هناك مجالات لا يشكل فيها سلوك الفرد تهديدا للدولة ولا للآخرين، فما الحجة في فرض السلطة المستبدة عليه في هذه المجالات؟

نظرية لوك توسعت في هذه النقطة الأخيرة، بدءا بالتأكيد على أن المجتمع، وهو التجمع البشري القائم على القانون الطبيعي هو الذي يشكل الأساس الذي عليه تقوم الدولة. وعلى الدولة أن تخدم أهداف المجتمع وليس العكس. ولكننا نجد الحكومات غير المقيدة تميل إلى خلق عصابات حاكمة همها خدمة مصالحها واغراضها الخاصة بدلا من خدمة المصلحة العامة

للجماعة وعليه فلابد من تقييد السلطة السياسية اولا بتقسيم السلطات (فلا تعطى السلطتان التشريعية والتنفيذية لنفس الجهة)، وثانيا نخلق آليات تجعل الحكومة مسؤولة امام الشعب.

وهكذا استخدم لوك نفس مقدمات هوبز، وهي ان الدولة عبارة عن مؤسسة خلقها البشر لتحقيق اهداف محددة، وخلص منها الى نتائج متعارضة تماما. فبينما نجد ان هوبز أكد على ضرورة أن تكون سلطة الدولة مطلقة، غير قابلة للتجزئة ولا يجوز تحديها او سحب الثقة عنها، فإن لوك استنتج من نفس المقدمات أن سلطة الدولة يجب ان تكون مقيدة، موزعة وقابلة للتحدي والنزع. وقد رفض هوبز الثورة ضد طغيان السلطة حتى وان كان باسم الله او القانون الطبيعي واعتبر مثل هذه الثورة كبيرة من الكبائر. وقد كانت حجته في هذا انه بما أ هناك بالضرورة تفسيرات كثيرة ومتعارضة للقانون الالهي والقانون الطبيعي، فان القبول بمبدأ حق الثورة يعني فتح الباب للفوضى التي قامت الدولة أساسا لقفل الباب في وجهها. ولكي نتجنب هذا يكون لزاما علينا في حال نشوء تفسيرات متضاربة للقانون الطبيعي ان نقبل بالتفسير الذي يرتضيه الحاكم حسما للخلاف والفوضى. بالمقابل فإن الثورة ضد الطغيان عند لوك ليست حقا فقط، بل هي واجب ـــ فإذا كانت وظيفة الدولة هي خدمة المجتمع فإن السلطة الغاشمة هي نقيض هذه المؤسسة وهدفها في خدمة المجتمع. وبما أن الهدف المذكور هو مبرر وجود الدولة من الأساس، فان المؤسسة التي تناقض الهدف تفقد كل مبرر واساس، وتجب مقاومتها.

ومن المهم ان نلاحظ التمايز الحاسم بين منطلق هوبز الذي نظر إلى موضوع الدولة من منظور تجنب الفوضى وويلاتها، وبين منظور لوك الذي تناول القضية من منطلق معاكس، فكان همه الأكبر محاربة الطغيان الزائد للدولة لا الفوضى الزائدة في المجتمع. ولهذا ركز لوك على حماية الفرد وحقوقه في وجه القمع النابع من الدولة، بدلا من تثبيت سلطة الدولة الذي كان هم هوبز الأول. وقد كان ان ساعدت افكاره حسب تحليل احد المعلقين على: "ارساء واحدة من أهم عقائد الليبرالية الاوروبية، ألا وهي أن الدولة تقوم أساسا للحفاظ على حقوق وحريات المواطنين الذين هم أحق من يقرر أين تقع مصالحهم. وعليه فان الدولة يجب ان تحدد في مجالها وتقيد في ممارساتها بما يتيح أقصى حد ممكن من الحرية لكل مواطن". (١٨)

هذا المنظور جرى تطويره وتوسيعه على يدي المدرسة النفعية التي أنشأها الفيلسوف البريطاني جيريمي بنثام (١٧٨٤ ــ ١٨٣٢) وتلميذه جون ستوارت ميل (١٨٠٦ ــ ١٨٧٣). وقد ركزت هذه المدرسة على حقوق وحريات الفرد باعتبارها مقدسة، وأكدت على ضرورة الحفاظ على هذه الحقوق بكل قوة عن طريق قصر تدخل الدولة في شؤون الافراد إلى أدنى حد يتطلبه الحفاظ على النظام العام ومنع الضرر عن الآخرين. وهذا يدعو إلى تقيد سلطة الدولة عبر تقسيم السلطات والانتخابات المرحلية والصحافة والتنظيمات الحرة. وعلى الدولة أن تتقيد في ممارسة سلطاتها بمبادىء محددة، على رأسها الحفاظ على المصلحة العامة التي تعرفها هذه المدرسة بانها تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الاشخاص.

ولكننا نجد ان هذه المطالب والدعاوى تشتمل في صلبها على تناقض متأصل. فإذا كان تأكيد ميل على أن التدخل في شؤون الأفراد يبرره فقط منع الضرر عن الأخرين يتفق خع الحجر على سلطات الدولة في أضيق نطاق، فإن مطلب تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الافراد قد يستدعي التدخل في شؤون الافراد والحجر على حرياتهم لأغراض خلاف منع الضرر عن الآخرين. وقد برز هذا التناقض في نقد الليبرالية ولعب دورا محوريا في صياغة وصعود المدرسة الماركسية.

من هيغل الى ماركس:

المنحى الفكري الذي خطه ابن خلدون أثار معضلة كبرى مازال علم الاجتماع ينوء بعبئها. فعبر ادعائه والمدارس التي تبعته وضع خط فاصل بين ما هو وصفي علمي وما هو قيمي اخلاقي واختيار هذه المدارس ان تقتصر في معالجاتها على التوجه الأول (اي الوصفي العلمي) اصبح يتهدد تناولها الخلل في ناحيتين مهمتين. الناحية الاولى تتعلق بادخالها الاعتبارات القيمية خلسة من الباب الخلفي في معالجاتها التي تدعي الموضوعية والعلمية. وعلى سبيل المثال فانه بمجرد الحكم بان بعض المثل لا يمكن تحقيقها في الواقع يكون "العالم" قد اصدر حكما على هذه المثل واعلن رفضها. وهكذا نجد ان ابن خلدون حبس الانسانية في سجن "واقعيته" وحكم عليها بالاعتقال الأبدي في عالم متجرد من كل اعتبار خلقي حين أطلق "نظريته العلمية" التي تقول إن القوة المجردة هي أساس كل

سلطة سياسية وترفض قابلية القضايا العادلة لحشد الدعم حولها في عـــالم تحكمه اعتبارات القوة فقط. وبالمثل فان تحليل هوبز "العلمي" الذي يخبرنـا ان البدائل التي تواجه البشرية هي اما الفوضى الشاملة او السلطة الغاشمـة يستتبع وينتج عنه بالضرورة حكم "أخلاقي" هو أن مقاومـة الطغيـان لا طائل من ورائها وتقود بالضرورة إلى الفوضى والخراب. أما الناحية الثانيـة التي يبرز فيها قصور هذا المنهج فهي قيام هذا المنحى في التنظـير، الـذي يهمل عمدا البعد الاخلاقي، برسم صورة لعالم لا مكان فيه للاعتبـارات الاخلاقية، وإلزامنا عبر هذا الفصل بين الأخلاق والعلم بـأن نكـون لا أخلاقيين في تعاملنا. ولهذا فإن السمعة السـيئة الـتي ارتبطـت بتعبـير "الميكافيلية" لم تكن بدون مبرر، لأننا لو صدقنا هؤلاء العلماء لقبلنا بـأن الميكافيلية هي الاسلوب الأوحد لممارسة السياسة في العالم الذي يصفون.

هذا التناقض تجسد وبلغ ذروته في فكر الفيلسوف الألماني جورج ولهلـم هيغل (١٧٧٠ ـــ ١٨٣١) فقد استخلص هيغل النتـائج المنطقيـة مـن افتراضات هوبز حول الدولة التي لا يحدها وازع اخلاقي ورأى في الدولـة نفسها التجسيد المطلق للمثـل والاخـلاق، ومنـاط "الارادة والبصـيرة الكونية"، وغاية تجلي "الروح" في التاريخ: أي انها الكائن الذي حل فيه الله نفسه. وقد تجاوز هيغل في اطروحاته هذه ما ذهب اليه هوبز من ان الدولـة (أو السلطة العليا فيها) هي المرجعية الاخيرة فيما يتعلق بالأخلاق والقيـم، كما تجاوز أيضا ما ذهب اليه الفيلسوف الفرنسي جـان جـاك روسـو (١٧١٢ ـــ ١٧٧٨) والذي رأى ان المرجعية القيمية هـي مـا وصفـه

"بالاتجاه العام للارادة العامة". فالدولة عند هيغل ليست فقط الحكم، فيما يتعلق بالقيم والحق والعدل، بل هي التجسيد الحي للحق والعدل، والدولة ليست هي صوت الله فحسب، بل هي الله متجسدا. وبما أن الله (أو "الروح") قد تجلى وظل يتجلى في التاريخ، وبما أن الدولة هي غاية التطور التاريخي ونهايته، فان الدولة تكون إذن هي التجلي الأسمى للعقل والحق. ومثل كل حقيقة تاريخية اخرى، فان شرعية الدولة تنبع من وجودها نفسه، وليس من حكم يصدر من خارجها. وقد لخص هيغل موقفه هذا بعبارته الشهيرة "كل ما هو عقلاني متحقق فعلا، وكل ما هو واقع ومتحقق عقلاني ومعقول"

("What is rational is actual, and what is actual is rational.") (19).

وبالجملة فان الحق والقوة متلازمان، فما تفرضه القوة حق، والحق ما تفرضه القوة، وليس بالامكان أبدع مما كان، ولا غير ما كان.

هذه هي بالضبط النقطة التي انطلق منها مواطن هيغل وأحد أتباعه، كارل ماركس (١٨١٨ — ١٨٨٣) حين انقلب على هيغل و"قلبه" رأسا على عقب كما قال مع الاحتفاظ بجوهر نظريته. اقتبس ماركس من هيغل فكرتان: الاولى هي ان العالم يشكل وحدة عضوية، والثانية هي ان للواقع منطقه الخاص الذي لا يمكن ان نغيره حسب مقتضى الإرادة الانسانية المجردة. ولكنه اختلف مع هيغل في تقييمه للامور انطلاقا من هذه المسلمات. فبينما أعلن هيغل أن كل ما هو واقع معقول بالضرورة (اي

مقبول) استلهم ماركس جانبا آخر من نظرية هيغل، وهو مفهومه للديالكتيك الذي يقول بان كل واقع يحمل في ثناياه نقيضه الذي سيؤدي في النهاية الى الغائه. وهذا يعني ايضا ان كل ما هو واقع هو ايضا بالضرورة زائل. خالف ماركس هيغل ايضا في اعلائه شأن المركب الروحي والمثالي في الوحدة العضوية للكون، فحكم بأن الروح خاضعة للمركب المادي ومحكومة بها، لا العكس. وهكذا فبالرغم من احتفاظه بفكرة الوحدة العضوية للوجود، رفض ماركس نظرية هيغل الجوهرية حول كون الروح والفكر هما اللذان يحكمان الوجود، ورأى ان الاوضاع المادية هي التي تخلق الفكر، وليس العكس. وهذا الوضع لا ينطبق فقط على الفكر، بل الأخلاق والفن والنظم الاجتماعية والسياسية. فهذه كلها نتاج الاوضاع المادية عموما والعلاقات الاقتصادية خصوصا. ومن هنا فإن الدولة، كجزء من البنية الفوقية للمجتمع تعكس انقسام المجتمع الى طبقات متحاربة وتمثل هيمنة الطبقة الغالبة على الهيكلية السياسية للمجتمع. وفي عصرنا هذا يحكم نظام الانتاج الرأسمالي هيكلية الدولة التي تخدم بالضرورة مصلحة الطبقة الرأسمالية وتقع تحت هيمنتها. وفي ظل هذه الهيمنة تتمتع الدولة بهامش للحركة ولكنه محدود في النهاية بضرورة خدمة المصالح الأساسية للطبقة الحاكمة — وعليه فان الدولة لا تجسد، كما زعم هيغل، الارادة الكونية العامة، بل تعبر عن، وتجسد، مصالح وتوجهات الطبقة الحاكمة، وهي الطبقة البرجوازية في حالة النظام الرأسمالي.

ولكن هذا الوضع، مثل كل وضع سبقه، يحمل في داخله عناصر فنائه وآلية

تجاوزه. فالنظام الرأسمالي يخلق طبقة البروليتاريا، وهي الطبقة العاملة المحرومة التي لا مصلحة لها ولا منفعة في النظام الرأسمالي. ويتجه النظام الرأسمالي بطبيعته الاستغلالية لمزيد من الافقار والقهر لهذه الطبقة كلما تطور وتقدم، حتى تأتي لحظة يتفجر فيها الوضع وينهار النظام بأكمله، ولكن بعد ان يكون هيأ الاوضاع لبروز النظام الذي سيرثه، وهو النظام الشيوعي. فالنظام الرأسمالي أوجد الوسائل الكفيلة بتحقيق الوفرة والاكتفاء للبشرية، ولكنه يحافظ على وجوده وطبيعته الاستغلالية بمحاولة التنكر لهذه الحقيقة ومحاربة منطقها عبر خلق الندرة المصطنعة، ولكن منطق التطور غلاب وسيؤدي بالضرورة الى اجتياح هذا النظام الذي ستصبح العلاقات الاستغلالية فيه عقبة في طريق المرحلة التالية من تطور البشرية، وهي المرحلة التي تصبح فيها الوفرة حقيقة بانتزاع وسائل الانتاج من الطبقة الرأسمالية ووضعها في يد البروليتاريا التي لا تحتاج لخلق الندرة، بل بالعكس، ستحقق الوفرة ومعها العدل. وسيكون المجتمع الذي ينتج من هذه الثورة مجتمعا بلا طبقات وبلا استغلال ـــ وبما ان هذا المجتمع بلا طبقات ولا صراع فانه يمثل المحطة النهائية في تطور المجتمع البشري، اذ لا توجد في داخل هذا المجتمع تناقضات. وهكذا نصل الى نهاية التاريخ.

وقد مثلت أفكار ماركس خلال القرن الماضي الاساس الذي قامت عليه تجارب عديدة هامة في "الهندسة الاجتماعية" أثبتت كلها في النهاية فشلا ذريعا في تحقيق الوفرة والمجتمع اللاطبقي اللذين بشر بهما. وقد كان من الواضح، حتى قبل ان تظهر نتائج هذه التجارب، وقبل ان يذكرنا أنصار

حماية البيئة بان التطور الصناعي اللا محدود مستحيل، بأن هناك خللا في هذه النظرية. فلم تكن الحجج التي اوردها ماركس وتلاميذه مقنعة بشأن السقوط الحتمي للرأسمالية، ولا حلول المجتمع اللاطبقي محلها اذا انهارت.

وقد جرت محاولات عديدة لتطوير الماركسية حتى يمكن تفسير بعض الحقائق والوقائع التي تتعارض مع منطقها وتنبؤاتها، مثل تأخر سقوط الرأسمالية، وقلة حماس الطبقة العاملة للشيوعية، ونشأة البيروقراطيات الشيوعية في المعسكر الشرقي. وقد ظهرت تيارات كثيرة من هذه المراجعات الفكرية، مثل الشيوعية الاوروبية، واليسار الجديد، والاحزاب الاشتراكية الديمقراطية. ولكن كل هذه المدارس جرى تهميشها اخيرا بعد الانهيار الكامل للمنظومة الشيوعية في نهاية العقد الماضي، وما تبع ذلك من كفر بالماركسية ووعودها.

التعددية والتقارب الإيديولوجي:

بلغ المنحى الفكري الذي تتبعناه في هذه المناقشة ذروته في فكر عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر(1864-1920 Max Weber) الذي مهد الطريق لأكثرالمدارس الغربية الحديثة التي سعت لتجاوز الليبرالية التقليدية والماركسية في آن واحد. ويمكن أن يعتبر فيبر أيضا ممهد الطريق لما وصف أحيانا ب "نهاية عصر الأيديولوجية"، وبالتالي فتح الطريق للسقوط الحتمي للماركسية وغيرها من المدارس المتصلبة، ولما نراه في يومنا هذا من تقارب بين مدارس اليمين واليسار في الفكر الغربي. نجح فيبر في ذلك عبر

سعيه لتحقيق أمنية ابن خلدون في تحجيم المركب الأيديولوجي في الفكر السياسي لصالح المركب "العلمي"، وحالفه من التوفيق في ذلك أكثر مما نال أسلافه. مثلا نجده يتناول التمايز الطبقي في المجتمع الحديث ولكن من غير أن يتلبس حماس ماركس، وسعى لتعريف جوهر الدولة الحديثة من منظور ليبرالي، ولكن من دون تحزب هوبز أو ميل، فعرف الدولة بأنها "أمة من الناس تدعي (بنجاح) حق احتكار استخدام العنف المشروع في رقعة جغرافية محددة". (٢٠) ولا يستغني هذا التعريف تماما عن المركب القيمي في صلبه، إلا أنه يعيد طرح المشكل على موضوع البحث نفسه: فدعوى الشرعية المقبولة هنا هي الدعوى "الناجحة"، أي التي يقبل بها القوم المعنيون ويستكينون لها، بغض النظر عن أساسها والدافع لقبولها. فلو أن المغول انقضوا على بلد وقضوا على كل مقاومة مسلحة فيه وخضع لهم أهلها رعبا فإن الناتج يكون دولة، باعتبار العنف "الشرعي" فيها محتكر لسلطة لا تنازع. ولكن فيبر مع هذا لا يخفي انحيازه للدولة الديمقراطية-الليبرالية ونموذجها الغربي الحديث الذي يستمد شرعيته من هياكل قانونية ذات طابع رسمي ويستند إلى إلى جهاز بيروقراطي ذي فعالية عالية. ومن هنا جاء رفضه لنقد ماركس للدولة البرجوازية، ونبوءته بأن دعوة الماركسية لإلغاء الملكية الخاصة ومنظمات العمل غير الحكومية ستقود إلى تركيز السلطة في يد البيروقراطية الحكومية، وربما إلى استبداد لا مهرب منه. وقد صدّقت التطورات اللاحقة في الدول التي استوحت الماركسية هذه التنبؤات كما رأينا، حيث قامت في تلك الدول أنظمة استبدادية ركزت كل السلطات

في يدها. وقد بلغ من سطوة هذه الدكتاتوريات أن انهيارها لم يأت إلا من الداخل. فقد احتاج الأمر إلى طاغية مثل زعيم المخابرات السوفيتية (كي جي بي) السابق ميخائيل جورباتشوف لكي يفكك سلطة هذه البيروقراطية التي لم يكن هناك عنصرا خارجها قادرا على تحديها.

تولدت عن أفكار فيبر وعن التجربة الديمقراطية في الغرب مدارس فكرية تحت مسمى "التعددية" أو "التعددية الجديدة"، عكست التقارب بين الفكر الماركسي والفكر الليبرالي وسعت إلى تجاوز كليهما. اعترفت هذه المدارس بدءا ببعض الصحة في تحليلات ماركس، ورأت أن المجتمع الغربي الحديث ليس هو ذلك المجتمع المثالي الذي صورته المدارس الليبرالية على أنه يتكون من أفراد متساوين، بل هو مجتمع مقسم اعرقيا وطبقيا وعلى أسس أخرى منها الجنس والدين. إلا أن هذه المدارس التعددية تابعت فيبر في إنكاره المركزية التي أعطاها ماركس للتقسيم الطبقي، ولفتت النظر إلى تقسيمات أخرى مثل التقسيمات القومية والعرقية والدينية التي تخترق وتتجاوز وتلغي أحيانا التقسيمات الطبقية. ولا ترى هذه المدارس أن الدولة في حالة خضوع التام لطبقة أو عكس مصالحها وحدها، بل بالعكس ترى في الدولة من جهة حلبة صراع بين الطبقات والمجموعات المتنافسة، ومن جهة أخرى الحكم بين هذه المجموعات. وينتج عن هذا توازن أطلق عليه البعض تعبير "حكم الكثرة" Polyarchy.

وعلى الرغم من اجتهاد هذه المدارس التعددية لتنقية وإعلاء المنهج الوضعي الذي اختطه وبشر به ابن خلدون وتجسيده في مناهجها، إلا أن نجاحها لم

يكن كاملا في انحاز الطلاق المزعوم بين تحليل الواقع والحكم عليه، وهو الطلاق الذي قامت عليه دعوى علم الاجتماع الحديث. مثلا لا يمكن اعتبار وصف هذه المدارس للديمقراطيات الغربية الحديثة بأنها تمثل توازنا بين المجموعات المتنافسة، لا يمكن اعتبار هذا الوصف بريئا من التقييم واصدار الأحكام، بل والانحياز الواضح.فهذا الوصف لا ينفصل عن رؤية هذه التوازنات على أنها ضرورية ومرغوبة في نفس الوقت. ولهذا نجد أن الأزمات المزلزلة التي ضربت المجتمعات الغربية منذ أواخر الستينات دفعت بالكثيرين لإعادة النظر في مثل هذه الأحكام، والاعتراف بأن الديمقراطيات الغربية لم تفشل فقط في معاملة كل المواطنين على قدم المساواة، بل إنها خذلت، فوق ذلك، المجموعات الضعيفة وكانت قسمتها للمستضعفين قسمة ضيزى. وقد اقترب التعدديون الجدد من الماركسيين الجدد حين اعترفوا بانحياز الديمقراطيات الليبرالية لجماعات الضغط القوية وعلى رأسها الشركات والمؤسسات الرأسمالية المتنفذة التي تؤثر في أجهزة اتخاذ القرار على أعلى مستوى وتتحكم في توزيع الثروة والنفوذ في البلاد الغربية.

الدولة كمعضلة:

لقد أدارت النظرية السياسية الحديثة ظهرها لله تحديدا حين قيدت الخيارات المتاحة للإنسان، إذ نجد أن الافتراض المحوري الذي يربط بين هذه التحليلات المتباينة لطبيعة الدولة وكيفية أدائها لدورها هو أن الإنسان ليس حرا في أن يطمح إلى الكمال أو أن يبلغه. فقد دأبت نظريات الدولة منذ

ابن خلدون على اطراح مفهوم الإنسان باعتباره كائنا يجنح بطبعه نحو الفضيلة من موقع المؤهل لتسنم ذروهًا والترقي في درجات الكمال. وقد مثل هذا المنحى تحولا جذريا عن التوجه الفلسفي الذي ساد منذ أيام افلاطون، وكان ديدنه البحث عن المجتمع الفاضل الذي تحكمه عصبة فاضلة أو فرد بلغ مراتب الكمال. وقد زعزع ابن خلدون هذا الأمل حين أبان أن المجتمع الأنساني، عوضا عن أن يكون موئل الفضيلة ومضمارها، ما هو إلا هيئة تتحكم فيها المصالح الذاتية للجماعة العرقية المهيمنة التي يتحكم فيها بدورها منطق السلطة الغلاب، يحبسها ويقيدها في سجن الدفاع عن السلطة والمصلحة بغير التفات إلى مقتضى القيم والأخلاق، أو وازع الدين والعقائد. ولا يسع كل طامح لإدارة شؤون المجتمع أن يتعامل فقط من منطلق المبادئ السامية، سواء أكان مصدرها الوحي الإلهي أو حكمة البشر، بل يلزمه أن يتعامل مع الواقع ومنطقه الذي لا يسمح لأهل الفضيلة من المصلحين، حتى وإن كانوا أنبياء يوحي إليهم، إلا بهامش حركة محدود. فالفضيلة، حسب هذا الفهم، ما هي إلا ما يسمح به منطق القوة.

وقد طور المفكرون الغربيون كما أسلفنا هذا المنحى في التفكير حتى أبلغوه غايته، بدءا من ميكيافيلي الذي أعاد التأكيد على مطالب منطق القوة من منطلق تجريبي، مرورا بهوبز الذي أبرز البعد الفلسفي لهذا التوجه حين بنى رؤيته على افتراض الأنانية المفرطة في الإنسان "ونهمه المستمر للسلطة والنفوذ بعد السلطة والنفوذ، ذلك النهم الذي لا يتوقف إلا مع الموت." (٢١) ومثل هذا الفرد يسعى بدون توقف لفرض سلطانه على الآخرين

واخضاع الأفراد والأشياء لرغباته، مما يجعل علاقات الأفراد تقوم بالضرورة على الصراع. وقد مثلت هذه "الفردية النهمة" (٢٢) الأساس الذي قامت عليه النظرية السياسية الليبرالية، ولم تنازعها النظريات المنافسة من ماركسية وتعددية في هذا الافتراض المركزي حول أنانية الفرد. الفرق الوحيد أن هذه النظريات كانت ترى الفرد، (كما رآه ابن خلدون) كعضو في جماعة. وفي هذه النظريات تحل الجماعة الأنانية (الطبقة أو جماعة الضغط أو النقابة) محل الفرد الأناني كأساس للتحليل وكلاعب رئيسي في الساحة السياسية والاجتماعية.

هذه النظرة لا ترفض فقط المسؤولية الجماعية للأمة تجاه السعادة الروحية لأفرادها، بل إنها تتنصل أيضا من المسؤولية الجماعية تجاه الرفاهية الدنيوية. وقد شهد العالم في ما بين الحربين، وإلى حد ما فترة ما بعد الحرب الثانية، نشوء ما أصبح يعرف ب "دولة الرفاه" التي سعت لاعادة بعض التوازن في هذا الجانب. ولكن دولة الرفاه تقوم بهذه المهمة كضرورة عملية ولكن ليس من منطلق مبدئي، ويؤكد هذا ما نراه اليوم من طوفان يهدد باتيان دولة الرفاه من القواعد وطيها منذ الثورة التي أطلقتها رئيسة وزراء بريطانيا السابقة مارجريت ثاتشر والرئيس الأمريكي الأسبق رونالد ريجان في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات. وقد هدد هذا الطوفان حتى معاقل دولة الرفاه السابقة في أورروبا الشرقية. وسبب هشاشة هذا الترتيب هو أن دولة الرفاه كانت إلى حد ما رشوة قدمتها الطبقات المتنفذة في الغرب للمستضعفين حتى تعصمهم بها من الافتتان بوعود الشيوعية، كما أن

تطبيقها ظل يسير على أساس براجماتي وانتقائي. وقد نتج عن هذا تحويل مسؤولية العناية بالبؤساء إلى شخصية اعتبارية هي الدولة، تدير نظام الرعاية الاجتماعية على أساس اعتبارات موضوعية وقوانين تعامل الفرد على أساس أنه رقم بين أرقام "المحتاجين"، لا على أساس أنه انسان. فالذي يرعى المحتاجين ليس هو الأمة أو الجماعة، وإنما هيكلية بيروقراطية غيب وجهها الإنسان خلف قناع ميكانيكي كثيف.

ويضع القبول بنموذج كهذا المسلمين في معضلة حقيقية. ذلك أن مفهوم الأمة في الإسلام يقوم على أساس المسؤولية المشتركة والاهتمام المشترك بالمصلحة المادية والروحية لجميع أفرادها. فوحدة الأمة هنا هي وحدة مصير مشترك لاوحدة مصلحة مؤقتة قد تشوبها الانتهازية. ولكن القضية الأخطر هي أن المسلمين مع ذلك وجدوا إغراء كبيرا في النموذج الجديد. فالنجاح الذي أصابه نموذج الدولة الغربي الرافض للقيم الذي أدار ظهره لله كان نجاحا مقدرا لا جدال فيه. والأدهى من ذلك أن هذا النجاح ينبع أساسا من طبيعة هذا النظام، ومن ملامحه اللادينية الرافضة للقيم تحديدا، و لم يكن هذا النجاح من قبيل الحظ أو المصادفة. فحين يخط المجتمع لنفسه أهدافا متواضعة، وحين ينطلق ترتيب التعايش الاجتماعي من افتراض أن الأفراد عموما يفضلون المصالح على القيم، وأن الحكام عموما مجرمون ميالون للطغيان والاستبداد، فإن التوجه يكون بالضرورة باتجاه اتخاذ احتياطات مناسبة لحماية المجتمع من شرور الحكام وأنانية الأفراد. وفي نظام كهذا فإن أي فضيلة أو تحكيم للضميريتمتع بها الأفراد وأي عفة يظهرها الحكام

(وهي عوامل يمكن وضعها في الحسبان بلاشك) ستكون علاوة وفـــائض ربح للنظام تعزز من نجاحه. ونحن نلمس مثال هذا في حياتنا الخاصـــة، إذ نعمد باستمرار إلى إغلاق أبواب دورنا وتأمين متاجرنا وســياراتنا وغــير ذلك، ليس افتراضا بأن كل جيراننا لصوص، ولكن للحــرص فوائــد لا تخفى.

ولكن مهما كان رأينا في الأساس الأخلاقي الذي قامت عليه الديمقراطيات الغربية فلن نستطيع أن نجادل في أنها تتفوق على أغلب الأنظمة القائمــة في العالم الإسلامي اليوم، بل إنها تمثل فوق ذلك تفوقا علــى أكــثر النظــم السياسية التي عرفها التاريخ الإسلامي باستثناء الخلافة الراشــدة وبعــض النماذج التي استوحتها لاحقا. وقد صدم هذا الاكتشــاف كثــيرا مــن المصلحين الاسلاميين في مطلع العصر الحديث من أمثال الشــيخين جمــال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وكان مدعاة لإعادة تفكــير مؤلمــة وقاســية ولاثارة تساؤلات هامة. ذلك أن هذا الإدراك دفع بالمسلمين إلى المقارنــة بين ما كانوا يرزحون تحته من استبداد على يد حكومات تدعي اســتلهام التراث الاسلامي وتستند إلى شرعيته، وبين التميز الواضح للأنظمة الغربيــة التي أتاحت لرعاياها قدرا كبيرا من الحريات، وقسطا وافرا مــن العــدل والكرامة. و لم يكن من الممكن لأي ثناء على ماضي الإسلام المجيد وفخــر بمنجزاته، ولا لأي تنبيه إلى عيوب الديمقراطيات الغربية المعترف بها والتي لا تخفى، لم يمكن لأي من هذا أن يخفي الواقع المرير، الذي كان مــن أهــم مظاهره (ولا يزال) أن الوجهة الأولى للمضطهدين من المســلمين الذيــن

يفرون من ظلم ذوي القربى من حكام "المسلمين" هي الملاجئ التي يتيحها الغرب، حيث يرجح هؤلاء أن هذه البلاد لا يظلم عند حكامها أحد، كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم عن نجاشي الحبشة (وكأن الزمن توقف عندنا لدى آخر عهد الجاهلية، أو سار القهقرى).

وقد آن الأوان للمسلمين أن يواجهوا هذه الحقائق المريرة وأن يعترفوا بها تمهيدا لتجاوزها، بدلا من التخفي عنها ومداراتها بالاعتذار الذي لا يجدي.

والتحدي الماثل الآن هو التالي: إن الدولة الغربية قامت على أسس أخلاقية مشكوك فيها وبنيت على افتراضات خاطئة حول الواقع، ولكنها قدمت مع ذلك مع أنجح نموذج حتى الآن للكيان السياسي الذي يحقق السلام والأمن والعدل للمواطنين ويفجر الطاقات الخلاقة للأفراد والجماعات ويؤلف بينها. من جهة أخرى فإن التاريخ الإسلامي أبرز نماذج سياسية تفوقت في نواح كثيرة على النموذج الغربي، وهو تفوق يزيد من علوه الفارق الزمني الكبير بين التجربتين. ولكن الممارسة السياسية للمسلمين عجزت عبر قرون متطاولة عن الرتقاء إلى مستوى أى من النموذجين.

والسؤال هو: لماذ؟

هوامش الفصل الأول

١ـــ هاري ايكستاين Harry Eckstein، "حول علم الدولة"، (On the 'Science' of State) فصليـــة Daedalus، عـــدد خريـــف ١٩٧٩ ص ١٦.

٢ـــ المرجع السابق، ص ١٧.

٣ـــ مقدمة ابن خلدون، ص ١٣١.

٤ـــ المقدمة، ص ١٢٨ ـــ ١٢٩.

٥ـــ المقدمة ـــ ص ١٣١ ـــ ١٣٢.

٦ـــ المقدمة ـــ ص ١٣٩ ـــ ١٤٠،

٧ـــ المقدمة ـــ ص ١٥٤، ١٥٧، ١٦١ ـــ ١٦٤.

٨ـــ المقدمة ـــ ص ١٦٨ ـــ ١٧٢،

٩ـــ المقدمة ـــ ص ٤٣ ـــ ٤٤.

١٠ـــ المقدمة ـــ ص ١٩٠ ـــ ١٩١، ٣٠٢ ـــ ٣٠٤.

١١ـــ المقدمة ـــ ص ١٥٩ ـــ ١٦١.

١٢ـــ المقدمة ـــ ص ١٥١

١٣ـــ المقدمة ـــ ص ١٥٧.

١٤ـــ انظر:

Nicollo Machiavelli, The Prince and Other Political

Writings, London 1981.

١٥ــ انظر كتــاب: Thomas Hobbos, Leviathan, (Penguin) London 1968

١٦ــ راجع Leviathan ص ٣١٤ ــ ٣١٧، ٣٣٢ ــ ٣٣٤.

١٧ــ هوبز، Leviathan، ص ٣٦٩ وما بعدها.

١٨ــ انظر ص ٤١ من كتاب The Idea of the Modern State, (Milton Keynes), G Mclanan, 1984

١٩ــ Hegel's Philosophy of Right, London, 1967، ص ١٠.

٢٠ــ HH gerth and C Wrigh Mills, From Max Weber, London: Routledge and Kegan Paul, 1970. ص ٧٨.

٢١ــ هوبز، Leviathan ص ١٦١.

٢٢ــ هذا التعبير مقتبس من عنوان كتاب:

CB Macpherson, The Theory of Possessive Individualsim, Oxford, 1981.

الفصل الثاني

التراث: النظرية السياسية التقليدية في الإسلام وإشكالاتها

لم يواجه المسلمون قضية الدولة بصورة مباشرة الا بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم). ذلك ان النظام السياسي الذي أقامه الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان فريدا من نوعه، فهو يختلف عن الدولة التقليدية التي تتميز كما رأينا بان سلطتها لا مهرب منها، وذلك لكونه تجمعا طوعيا لم يقم على القهر. و لم تكن العضوية في الجماعة طوعية فحسب، بل إنها كانت تنطوي على مخاطر كبيرة للعضو. وفوق ذلك كانت المساهمة في الامور العامة (مثل الانضمام للغزوات والسرايا ودفع الزكاة) طوعية أيضا، و لم تكن للدولة أي آليات لفرض هذه المساهمات بالقوة، بل كانت الجماعة بالعكس، تعاقب أهل النفاق والمشكوك في ولائهم بحرمانهم من هذه المشاركة وليس باجبارهم عليها. فقد أمر القرآن الرسول (صلى الله عليه وسلم) بالامتناع عن أخذ الزكاة من بعض الأفراد الذين رفضوا دفعها عن طيب خاطر، كما أُمِر الرسول (صلى الله عليه وسلم) بحرمان من ترددوا في الانضمام إلى بعض الغزوات الشاقة، مثل غزوة تبوك، من المشاركة في أي غزوة أو عمل عسكري آخر. (١) هذه

العقوبات وغيرها اعتمدت اساسا على الوازع الأخلاقي، وكانت معنوية صرفة، مما يميزها عن كل الوسائل التقليدية التي تستخدمها الدولة لفرض سلطتها، والتي تعتمد على الحوافز والعقوبات المادية.

وقد اعتمدت الوظيفة القضائية للدولة النبوية ايضا على الوازع المعنوي بدلا من القهر. فمجتمع المدينة كما نعلم أسس على تحالف بين المسلمين واليهود، وقد جاء في القرآن أن الشخص لا يكون مؤمنا حقا إلا إذا حكم الرسول (صلى الله عليه وسلم) فيما يدخل فيه من شجار وخلاف. (٢) وقد تم إدراج هذا المبدأ في صحيفة المدينة، وهي المعاهدة التي أنشأت دولة المدينة ومثلت دستورها، حيث جاء فيها: "كل ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث او اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عزل وجل وإلى محمد رسول الله". (٣) ولكن بالرغم من ذلك نجد القرآن يوضح أن غير المسلمين يمكنهم الاحتكام الى الرسول (صلى الله عليه وسلم) فقط إذا شاءوا ذلك، وللرسول (صلى الله عليه وسلم) أن يقبل ان يحكم بينهم أو أن يرفض ذلك:

"فإن جاءوك فاحكم بينهم إو أعرض عنهم، وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا، وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط والله يحب المقسطين. وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين". (المائدة ـــ ٤٢ ـــ ٤٣).

ولكن هذا الوضع اختلف بصورة جذرية بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، حيث لم يكن هناك شخص يقوم مقامه ويتمتع بما كان له من

كلمة ونفوذ، مما جعل إقامة دولة تقليدية تعتمد على القهر ضمن وسائلها ضرورة لا مفر منها. مثلا انفجر مباشرة بعد انتقال الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى الرفيق الأعلى خلاف على من تؤول إليه السلطة في الجماعة وعلى أي أساس. وما أن تم حسم هذه المسألة حتى ثار خلاف آخر حول سلطات الحاكم الجديد، وما إذا كان يجب دفع الزكاة له كما كانت تدفع للرسول (صلى الله عليه وسلم). وبينما جرى حسم الخلاف حول الزعامة السياسية سريعا فان الخلافات الأخرى استمرت وتطورت حتى قادت إلى حرب اهلية. وفي هذه الحالة كان لابد للدولة من ان تحسم موضوع العنف الشرعي في المجتمع، مما نتج عنه نشأة الدولة التقليدية.

خلافة من لمن؟

لقد ظلت مؤسسة الخلافة التي يعود أصلها الى تلك التجربة المبكرة مثارا للخلاف منذ ذلك الحين، حيث أثارت الخيارات التي اتخذها السلف وهم يتلمسون خطاهم بعد غياب الرسول (صلى الله عليه وسلم) وانقطاع الوحي أسئلة كثيرة وما تزال. وكان أول سؤال طرح هو من الذي سيقوم مقام الرسول (صلى الله عليه وسلم) بعد غيابه؟ والاجابة التي خرج بها من انتخبوا أبا بكر الصديق كانت تتلخص في أن أفضل المسلمين بعده وإقربهم اليه هو المرشح المناسب. وقد تصدى لهذا التفسير بعض المعارضين الذين تمردوا على السلطة الجديدة ورفضوا منح الحاكم الجديد كل الصلاحيات التي كانت للرسول (صلى الله عليه وسلم)، خاصة فيما

يتعلق بدفع الزكاة. وقد كانت هذه القضية على قدر كبير من الاهمية. فالزكاة ليست ضريبة، وانما هي، كما يظهر من اسمها، فريضة دينية اساسها تطهير المسلم لنفسه،.وقد كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) او من ينوب عنه يتولى جمعها وتوزيعها على المحتاجين حسب نظام يبدأ بسد الاحتياجات المحلية في الناحية التي جمعت فيها الزكاة ثم يحول الفائض بعد ذلك الى المحتاجين في بقية الاقاليم. ويجوز استخدام الزكاة لسد الاحتياجات العامة، مثل تزويد المقاتلين وبناء المساجد وما الى ذلك. ولهذا لم يكن من المخالف لتعاليم الاسلام ان تتولى قبيلة او مدينة جمع الزكاة وتوزيعها محليا ما دامت الاسس القرآنية تراعى في الجمع والتوزيع. ولكن قيام مشكلتين مهمتين أدى الى ألا يكون هذا الرأي مجرد اجتهاد مشروع. اولا، لأن الرافضين لدفع الزكاة لم يكونوا علماء مجتهدين يخالفون غيرهم في رأي محدد، بل كان أغلب من تولى كبر هذا التمرد جماعات من القبائل البدوية التي كان التزامها بالاسلام هشا على افضل تقدير. وقد قدر قادة الجماعة وقتها ان هذا الرأي مبعثه الانانية وضعف الايمان وليس اجتهادا مخلصا في امور الدين. من جهة اخرى فان هذا الموقف بدا لجمهور المسلمين حينها تهديدا خطيرا لوحدة الامة الاسلامية، ينذر، اذا جرى التهاون معه، بتمزيق الامة الى مجموعات صغيرة معزولة في محيط جاهلي هادر، يتهددها ليس فقط المد المعادي من خارجها، بل أيضا خطر الانحدار الى هاوية التقاتل المنذر بدمار الامة. وقد عزز هذا الرأي اختلاط حركة

مانعي الزكاة بحركات ردة عن الاسلام تزعمها انبياء كذبة من امثال مسيلمة وغيره.

ولكن أحد العوامل الحاسمة التي جعلت الحرب ضد مانعي الزكاة لا مفر منها كانت رؤية ابي بكر الصديق لنفسه كخليفة لرسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فقد نصح عدد من قادة الامة وقتها، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب المعروف عادة بصرامته وشدته، نصحوا أبابكر بألا يتشدد مع مانعي الزكاة، ولكن أبابكر رفض هذه النصيحة بغضب، واتهم عمرا بالجبن قائلا: "أجبّار في الجاهلية خوّار في الاسلام؟" ثم قال قولته المشهورة: "والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه الى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لقاتلتهم حتى يؤدونه او اهلك دونه". (٤) وقد كان مفتاح هذا الموقف هو رؤية معينة حول ما يمكن ان يكون او لا يكون مقبولا لمن يقوم مقام الرسول (صلى الله عليه وسلم). وقد كان ابو بكر يرى نفسه قيما على ارث الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولم يكن على استعداد للقبول بأي تلاعب به.

هذا التفسير لقي ترحيبا واسعا من الرعيل الاول من المسلمين الذين التفوا حوله بحماس، ووجدوا في قيادة ابي بكر الطمأنينة والوعد باستمرارية عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم). وقد ساعدت قوة الدفع التي جاءت من الالتزام العميق والواسع بمثاليات الاسلام على جعل هذه الصيغة فعالة في تلك السنوات الاولى. ولكن هذا الوضع شابه منذ البداية ادراك الجميع بان ابا بكر، مهما كانت له من فضائل، لم يكن الرسول (صلى الله عليه

وسلم). وكان ابوبكر اول من ذكر اخوانه بهذا حين قال في اول خطبة له بعد تولي زعامة الجماعة: "ولّيت عليكم ولست بخيركم.. وانما انا متّبع ولست بمبتدع.. فان اصبت فأعينوني وان أخطأت فقوّموني"(٥).

هذه العبارة كانت جزءا من دستور الدولة الجديدة، واشارة واضحة الى جدة الوضع الذي واجهه المسلمون وقتها ــ ففي العهد النبوي لم يكن هناك مجال لتقويم القائد او مراقبته للتأكد انه لم يكن يخطىء، إذ كان الوحي يتولى ذلك، ولم يكن على المسلمين سوى الاتباع. ولكن الوضع الجديد اختلف، حيث اصبح من واجب البشر انفسهم التأكد من ان الممارسة السياسية تنسجم مع الهداية الالهية والقيم التي جاء بها الوحي ــ ولكن السؤال الحاسم كان هو: ما هي هذه الجهة التي تحدد ما يطابق الشرع وما يخالفه، وتقوّم الحاكم المخطىء ان اصاب؟ من الواضح ان هذه الجهة لا يمكن ان تكون الخليفة نفسه، اذ انه كان هو الذي طلب العون والتقويم. ولكننا يجب ان نذكر ان ابا بكر لم يقبل رأي واجتهاد مانعي الزكاة، كما انه لم يقبل نصيحة قادة الامة الذين حذروه من قتالهم. وهذا يشير الى ان الخليفة كان يحكّم ضميره فوق كل شيء، ويرى ان ضميره واعتقاده الصادق هو المرجع الاخير لحسم اي خلاف حول أقوم المسالك وافضل السياسات. صحيح ان الخليفة كان يستشير كبار الصحابة من امثال عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وغيرهم، كما ان المسجد النبوي في المدينة كان عبارة عن برلمان غير رسمي تطرح عليه القرارات الكبرى مباشرة ويحق لمن شاء ان يناقشها. ولكن الفكرة المركزية التي

حكمت المنظومة السياسية الجديدة هي ان الخليفة كان يمثل اعلى سلطة ومرجع حين يتعلق الامر بتفسير مقتضى العقيدة ومنطوق الشرع والقانون. وقد جعل هذا الخليفة فعلا بمثابة "خليفة رسول الله" يقوم مقامه في ادارة الشؤون العامة كما يتولى هداية وتوجيه الامة في امور دينها.

وقد عززت من هذه الرؤية القيادة الحازمة والصارمة التي شهدتها الامة من الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وقد نجح عمر في فرض قيادته لانه كان اكثر تشددا مع نفسه منه مع رعيته، حيث كان يلزم نفسه بدقة باعلى ما تدعو اليه قيم الاسلام في شؤونه العامة والخاصة على السواء. وقد جعل عمر من نفسه بهذا تجسيدا حيا للقانون، ونموذجا يوضح كيف يمكن للشريعة ان تتجسد واقعا في سلوك البشر ـــ فمعارضة عمر من هذا المنطلق لا تكون الا معارضة للقانون والشرع، فهو لا يحكم الا به.

هذا الارتفاع والسمو الذي شهدته القيادة السياسية على عهدي ابي بكر وعمر كان من شأنه ان يجعل البعض يغفل عن حقيقة هامة، وهي ان نموذج الرسول (صلى الله عليه وسلم) ما كان يمكن ان يتكرر مهما قاربه من اتى بعده. ولكن مقتل عمر في السنة العاشرة لخلافته على يد احد رعاياه غير المسلمين وتطور السلطة السياسية على يد خليفته عثمان بن عفان اعاد الى الاذهان هذه الحقيقة، ونبه الغافلين الى ما غفلوا عنه، إذ أخرجت خلافة عثمان الى السطح عددا كبيرا من المشاكل التي تركت بدون حسم في المرحلة السابقة. أولى هذه المسائل كانت عدم الاتفاق على كيفية اختيار الحاكم. فقد تم اختيار ابي بكر للخلافة في اجتماع سقيفة بني

ساعدة الشهير بعد خلاف جاد بين المهاجرين والانصار حول احقية كل مجموعة في اختيار الامير، وهو خلاف قال عنه عمر بن الخطاب فيما بعد إنه كان "سقطة وقى الله شرها". وبالعكس من ذلك فان اختيار عمر للخلافة تم بدون نزاع يذكر، اذ رشحه ابوبكر في حياته و لم يعترض على ترشيحه احد ـ وقد حاول عمر الاقتداء بابي بكر في حسم موضوع الخلافة بالاجماع قبل وفاته، فرشح عندما طعن ستة اشخاص يشكلون الهيئة الانتخابية التي تختار الامير والمرشحين لهذا المنصبفي نفس الوقت. وقد ظهر على الفور ان هذا الوضع يطرح معضلة بسبب الدور المزدوج لاعضاء هذه الهيئة، فحسم احد اعضاء الهيئة، وهو عبد الرحمن بن عوف، هذه المشكلة بان سحب ترشيحه فاصبح هو وحده الهيئة الانتخابية، ولكن الامر مع ذلك لم يحسم بدون صراع. انحصرت المنافسة بين مرشحين في النهاية، هما عثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب، وقد اختار عبد الرحمن بن عوف عثمان على علي، وذلك بعد مشاورات واسعة كشفت له ترجيح الرأي العام في المدينة لهذا الاختيار، خاصة بعد ان رفض علي الالتزام بسيرة الشيخين (اي منهج عمر وابي بكر في الحكم). فقد كان الرأي العام في المدينة وقتها يرى في سيرة الشيخين ممارسة دستورية ومنهجية شورية مرتضاة اعتبروا التزامها شرطا لتولي الحكم.

ولكن الذين اختاروا عثمان ما لبثوا ان ندموا على ذلك في الارجح بعد ان ادت قيادته الى بروز خلافات حادة ومعارضة لحكمه من قطاعات عديدة في المجتمع. وقد تطور الامر الى حد وقوع محاولة انقلابية احتل فيها

مسلحون يمثلون قطاعا من مسلمي مصر المدينة وحاصروا دار عثمان ليجبروه على الاستقالة، ولما رفض لجأوا إلى قتله.

هذه التطورات المأساوية كان عاقبتها ان فقدت الامة بأكملها توازنها. فنظام الخلافة الذي قام على اساس ان شاغل المنصب السياسي الأعلى في الامة يقوم مقام الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يكن قادرا على التكيف مع وضع يقصّر فيه شاغل المنصب عن مضاهاة النموذج النبوي. وعلى الاخص لم تكن الامة مستعدة لان تقبل تعرض شاغل هذا المنصب للاغتيال من قبل اشخاص يدعون انهم هم، لا الخليفة، الاوصياء الحقيقيون على العدل وتراث الرسول (صلى الله عليه وسلم). فمنطق الخلافة كان يرى ان العدل والحق هما ما يراه خليفة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وان خالفته الامة باجمعها. و لم يكن مقبولا على أي حال أن تأخذ جماعة القانون بيدها، حتى وان ظهر ان الحق معها. ولكن الوقائع كانت تشير بوضوح الى ان هذا الفهم كان قاصرا عن الاحاطة بالواقع. وهكذا كانت خسارة الامة من هذه الفتنة مزدوجة. فمن جهة فجعت الامة لأن خليفتها الذي توقعت منه ان يكون نموذجا يحتذى وتجسيدا للقيم التي ارساها الرسول (صلى الله عليه وسلم) خيب هذه التوقعات. ومن ناحية اخرى فان الامة التي رأت نفسها قائمة على العدل والحق اغتالت زعيمها الشيخ المسالم الوقور، او على الاقل فشلت في حمايته من تهور وجنوح الشباب الثائرين. وهكذا خسرت الامة احترامها لزعيمها واحترامها لمنهجها واحترامها لنفسها في نفس الوقت.

وقد ادى الصراع الذي اعقب هذه الفتنة الى مزيد من التراجع عن التمسك بالمثل العليا والى مزيد من اليأس والتشاؤم ــ فقد انقسم المسلمون فريقين: معسكر المثاليين بقيادة علي بن ابي طالب والمعسكر "الواقعي" الذي قاده معاوية بن ابي سفيان. ولكن معسكر المثاليين ضم في وسطه كتلة مقدرة محسوبة على الثوار الذين قتلوا عثمان، مما جرح دعواه المثالية في اعين العامة. وقد حاول المعسكر المنافس استغلال نقطة الضعف هذه برفع "قميص عثمان" الذي اصبح يضرب مثلا على كل دعوى حق يقصد بها شيء اخر. ولكن هذا المعسكر كان باعترافه وباجماع القطاع الاكبر من المسلمين ابعد ما يكون عن مثاليات الاسلام، الا انه كان متماسكا وواضحا في اهدافه، وهي بلوغ السلطة بأي ثمن، بينما كان معسكر المثالية متنازعا وممزقا على نفسه، يعاني من الفجيعة كلما اضطر لمساومات جديدة وتراجع عن مثالياته خضوعا لمتطلبات الواقع. ومن المفارقة ان قيادة معاوية لم تكن محل نزاع في معسكره، على الرغم من ان ايا من اتباعه لم يكن يعتبره من القديسين بينما نجد عليا، الذي يجمع اكثر المسلمين على انه اقرب الاشخاص في زمانه لان يكون من الاولياء والقديسين، كان يواجه صعوبة كبيرة في فرض سلطانه على اتباعه. فقد ظلت الثورات واعمال العصيان والتمرد تتوالى في معسكره باسم عين المثالية التي جسدها، وكانت هذه مفارقة اخرى، فمعسكر معاوية الذي تنكر لكل مثالية لم تقم فيه ثورة تطالب بها، بينما نجد معسكر المثالية يواجه مزايدات مستمرة باسم المثالية!

انهيار الخلافة وقيام دولة "الملك"

النتيجة الحتمية لانهيار المشروع المثالي بسبب التوترات التي اشرنا اليها داخل معسكره كانت انحدار الامة في هاوية اليأس والتشاؤم. وقد عمق من هذا اليأس انتصار النموذج الميكافيلي للدولة، أي دولة السلطة من اجل السلطة، ذلك النموذج الذي رأينا ابن خلدون يسعى فيما بعد لتبريره. ولم يخطر لمفكري المسلمين الذين ناقشوا هذه الازمة وسعوا لتحليلها ان الاشكال قد يكمن في التناقضات الذاتية للمشروع نفسه الذي سعى لالباس العباءة النبوية لاشخاص عاديين، بل بالعكس اخذ هؤلاء يعزون انفسهم بان الدنيا دخلت بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في انحدار وتدهور لا توقف له الا يوم القيامة، وان كل عصر سيأتي سيكون اسوأ من الذي سبقه، وكل حكومة بالتالي اسوأ واسوأ. وهذه النظرة اعفت المسلمين من البحث عن مخرج من هذا المأزق والقت باللوم على القدر وقوانين التاريخ وقصور الخلف الحتمي عن بلوغ المثل العليا، حتى كأن كل آيات القرآن العديدة التي أكدت على مسؤولية البشر عن أعمالهم وأحوالهم أصبحت بلا معنى.

وقد أيدت أحوال المسلمين وواقعهم هذا التشاؤم، حيث تدهورت الأوضاع من القمة الإنسانية التي بلغتها الخلافة الراشدة الى ظلمات الحروب الاهلية والتشرذم ثم الاستبداد الذي لم يبلغ نهايته الا بانهيار الامبراطورية العثمانية في اعقاب الحرب العالمية الاولى، بل لم يبلغ نهايته بعد. لقد

شهدت الخلافة الراشدة الفترة التي كانت المسافة فيها بين المثال والواقع اقرب ما تكون، ففي تلك المرحلة كان الحكام يجتهدون بصدق لتحري والتزام القانون في نصه وروحه، بينما كانت الامة في اجماع على اكثر الامور، بما فيها تفسير القانون. وكانت رفاهية الامة وثقتها بنفسها في ازدياد، بينما كان الجميع يجدون في الحياة العامة ما يرضيهم ويشبع طموحهم وحاجاتهم الروحية. ومع بذور الشقاق والفتنة اللذين ميزا السنوات الاخيرة لحكم الخليفة عثمان بن عفان انهار هذا السلم النفسي والاجتماعي بلا رجعة. وحينما انقشع الغبار عن الحروب والفتن التي اعقبت مقتل عثمان في عام ٣٦ هـ (٦٥٦م) وجد المسلمون انفسهم خاضعين لسلطة معاوية الاستبدادية (٤١ ــ ٦٠ هـ/ ٦٦١ ــ ٦٨٠م).

لم يعترف اكثر المسلمون بشرعية الدولة الاموية ولكنهم رأوا تحملها كأهون الشرين. وقد شهدت هذه الدولة انتفاضات وثورات عديدة انتهت بانهيارها تحت ضربات الثورة العباسية عام ١٣٢ هـ (٧٥٠م). ولكن العباسيين لم يحققوا شيئا من توقعات الثوار المثاليين الذين قاتلوا الامويين املا في اعادة بناء نموذج الخلافة الراشدة. وعليه فقد استمر ثوار كثيرون، ابرزهم جماعات الشيعة والخوارج في التمرد والثورة على الوضع الجديد الذي لم يكن اقل استبدادا من سابقه. إلا أن الفترة العباسية الاولى، بالرغم من عيوبها، بدت فترة ذهبية بعد سقوط الدولة في ايدي القادة العسكريين الاتراك الذين استعان بهم المعتصم (المتوفي عام ٢٢٧ هـ/٨٤٢م) ضد خصومه وانتهى بهم الامر الى اقامة دكتاتورية عسكرية بعد مقتل المتوكل

(٢٤٧ هـ/٨٦٠م). وقد صاحب انهيار الخلافة وتحولها الى سلطة اسمية تمزق الدولة وتفتتها الى دويلات، كل منها تحت سلطة قائد عسكري مستبد. وقد اصبحت الخلافة بسبب هذا التردي رمزا شعبيا يذكر جماهير المسلمين بالايام الخوالي حين كانت سلطة الخليفة غالية، وكان من الممكن اللجوء اليها للاستجارة من جور الحكام ــ ومنذ ذلك التاريخ واجه المسلمون الكارثة بعد الكارثة: الحملات الصليبية، غارات المغول، استبداد المماليك، وغيرها وغيرها. وقد استمر هذا الوضع حتى قامت الدولة العثمانية فاعادت شيئا من الامن والسلم الى ربوع ديار الاسلام، وان كانت هذه الدولة قامت ايضا على الاستبداد.

ولم يكن التحسر على الخلافة وعصرها الذهبي مجرد حنين رومانسي زينت الاوهام فيه ذلك العصر السالف وقوى فيه الظلام الدامس المعاصر ذلك الاشعاع الغابر، بل كانت هناك خواص موضوعية ميزت ذلك العصر عن فترات الفوضى والاستبداد التي تلته. ذلك انه بالرغم من العصر الاموي وصدر الدولة العباسية لم يبلغا مبلغ عهد الخلافة الراشدة من حيث التوافق بين سلطة الخليفة واجماع الامة والتزام القانون، الا ان تلك الفترات تميزت ايضا بان قيم الامة ورأيها كانت قوة يعتد بها، فقد كان خلفاء العصرين الاموي والعباسي الاول يجتهدون في استمالة العلماء وقادة المجتمع واحترام رأيهم، كما كانوا يبذلون الجهد ايضا حتى لا تظهر منهم مخالفة للشرع والقانون. ومن هنا فان تفتت وتحلل الدولة في تلك العصور صاحبه تدهور في دور الامة ونفوذها في المجال السياسي، حيث اصبح القادة العسكريون

المستبدون لا يبالون برأي الجماعة ولا يتكلمون لغتها حتى. وقد عمق هذا من التشاؤم واليأس الذي كان الاساس الذي عليه قامت النظرية السياسية الاسلامية التقليدية.

الممارسة الدستورية الاسلامية وتطورها

الافكار والنظريات الدستورية التقليدية الاسلامية تطورت على مراحل عبر تأمل الممارسة السياسية على عهد الخلافة الراشدة وما تلاها. مثلا نجد ابابكر وعمر يحتجان على ضرورة ان تكون الخلافة في قريش بان "العرب لا تدين الا لهذا الحي من قريش". وهذه اشارة لواقع، لا تحديد مبادىء. فكأن الرجلين يقولان (على طريقة ابن خلدون) ان اي سلطة لا تكون قريش وراءها لا تكون فعالة. ولكن البعض احتج ايضا بحديث "الائمة من قريش" وغير ذلك من الاحاديث. (٦) ولكن أبا بكر أرسى ايضا مبدأ آخر اهم من هذا، حين قال "أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فان عصيته فلا طاعة لي عليكم". وهذا المبدأ يستتبع ان الامة هي التي تحدد ما اذا كان الخليفة يطيع الله ورسوله، مما يعني ان الامة هي المرجعية العليا للسلطة. ولكنا رأينا ان هذا المبدأ كان يتعارض نوعا ما مع رؤية ابي بكر لنفسه باعتباره يجسد في شخصه سلطة الرسول (صلى الله عليه وسلم) باعتباره خليفته القائم مقامه، مما يعني ان السلطة النظرية للجماعة تلغيها عمليا حقيقة ان المرجعية القانونية والاخلاقية تتجسد اخيرا في شخص واحد. وقد ايد هذا رفض كل من ابي بكر وعمر لمطلب الانصار في تقاسم

السلطة، حيث قال قائلهم للمهاجرين "منا امير ومنكم امير". وفي وقت لاحق راى ابو بكر ان من المناسب ان يسمي الشخص الذي يخلفه حتى تتجنب الامة الهرج والخلاف الذي اعقب وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم). وقد تبعه عمر في ذلك كما رأينا. ولكن التناقض الكامن في المبادىء المشار اليها (بين سلطة الجماعة وسلطة الخليفة) برز بوضوح حين فقد عثمان ثقة قطاع واسع من الامة ولكنه رفض التخلي عن المنصب محتجا بان الخلافة امتياز لا يحق التخلي ولا التنازل عنه.

وعندما اخذت نظرية الخلافة تتبلور في العهود المتأخرة نظر العلماء الى هذه الممارسات كسوابق ذات مدلول قانوني وقيمة اخلاقية، فأصبح المنظرون يحتجون لممارسة الخلفاء الاوائل باعتبارها المؤشر الى ما امر به الشرع(٧). وقد كان جوهر هذه النظرية هو ان الخلافة ونصبها واجب، بدليل ان الرعيل الاول من الصحابة اجمعوا عليها (كما جرى الاستدلال على ذلك ببعض الاشارات الضمنية في القرآن والحديث ايضا). وهذا المنصب يجب ان يتولاه بالضرورة شخص واحد (فلا مكان لقيادة جماعية ولا لقادة متعددين بحسب الاقاليم). ويجب ان يكون الخليفة أفضل المسلمين واعدلهم واكثرهم كفاءة، بالاضافة الى كونه ذكرا قرشي النسب. والذي يعين الحاكم هم اهل الحل والعقد، اي اكثر قادة الامة نفوذا، كما ينبغي عليه ان يلتزم القانون، وان كان خلعه لا يجوز حتى وان ارتكب مخالفات قانونية واضحة، ولا يخلع الا اذا ظهر منه كفر بواح.

وقد اقنعت التجارب المريرة التي صاحبت انهيار الخلافة الراشدة مفكري المسلمين وعلمائهم بعدم جدوى العنف كوسيلة لاصلاح الحال. وقد اكد هذا الاقتناع التسويات التي دخلت فيها المعسكرات المختلفة، والتي تتناقض مع ادعاءاتها في ان مواقفها هي الحق الذي لا محيد عنه، والذي يجب على المسلمين ان يستشهدوا دفاعا عنه — فبينما نجد معاوية يعلن انه لا يمانع في ان يقبل بامامة علي اذا سلم هذا الاخير قتلة عثمان للاقتصاص منهم، نجد عليا ايضا قبل بالتحكيم والتخلي عن السلطة حرصا على تحقيق السلم والوفاق بين الاطراف المتنازعة. وقد اكد هذا المنحى سلوك الحسن بن علي الذي خلف والده في قيادة معسكر المثاليين. فقد اقر الحسن معاوية على الخلافة بشروط معينة على ان يخلفه الحسن بعد وفاته. ولكن هذه التسويات لم يتم التوصل اليها الا بعد إراقة فاجعة للدماء وحوادث عنف وتدمير مروعة، مما جعل المفكرين يحذرون من التسرع في اللجوء للعنف من اجل حسم الصراعات السياسية. وكان من راي هؤلاء انه اذا كان لابد من تسويات فالاحرى بها ان تتم قبل بدء العنف. ومن هذا المنطلق حددوا هم طبيعة التسويات المقبولة لدرء العنف، فرصدوا شروطا تمثل الحد الادنى المقبول لشرعية الحكم، واكدوا على ان الحاكم الذي يلتزم بهذه الشروط لا تجوز معارضته بالعنف. وحتى حين يقصر سلوك الحاكم عن بلوغ هذه الشروط الدنيا فانه لا يجوز الخروج عليه الا اذا كانت فرص النجاح كبيرة، هذا الموقف كان لابد ان يؤدي بالضرورة الى حلقات لولبية من التنازلات من شأنها ان تجعل اي حكم مشروعا اذا لم تمكن مقاومته بنجاح. وهذا

الموقف ينتزع حق تحديد الشرعية من القانون ويضعها في يد الحاكم المستبد الذي يحدد نجاحه في قمع اي معارضة محتملة موقعه من الشرعية ووجوب الطاعة له.

وبالمثل كان لابد لهذه الرؤية ان تواجه بردة فعل رافضة لهذه الانهزامية. وقد تولى قيادة هذا التيار الرافض للتسويات مجموعات متشددة ظهرت اثناء الصراع بين علي ومعاوية واطلق عليها اسم "الخوارج". وقد تمرد هؤلاء (أو خرجوا) على علي بعد قبوله التحكيم في اعقاب معركة صفين (٣٧ هـ ــ ٦٤٨م) والتي لم تتوصل الى حسم للصراع بين الفريقين. وقد احتج هؤلاء بان قبول التحكيم يعني التخلي عن الشريعة واعطاء الافراد سلطة حسم امور حسمها القانون، مما يعني عمليا ان اي نتيجة للتحكيم ستكون مخالفة للقانون وفرضا لترتيبات غير شرعية تحت ضغط القوة لاغير. وقد تطور فكر هذه المجموعات وقادها حيث صاروا يكفرون مخالفيهم ويرفضون اي تسوية من اي نوع. هذه المثالية المتطرفة لم تكن نذيرا فقط بالدخول في دوامة العنف مع خصومهم، بل وايضا الى انفجار العنف الداخلي وسط هذه الجماعات، فمع ان كل هذه الجماعات تتفق على المقولة المشهورة "لا حكم الا لله" ،الا انه لم يكن هناك عمليا اتفاق بين افرادها على مقتضى حكم الله، وبما ان هذه المجموعات لا تقبل باي تسوية سلمية لخلافاتها، فكان كل خلاف يقود بالضرورة الى الاقتتال. وتكفي نظرة عجلى على دراسة الاشعري الشهيرة في كتابه "مقالات الاسلاميين" للاضطلاع على نوعية الخلافات التافهة والسخيفة التي كانت الانقسامات

والحروب تقع فيها في اوساط هذه الجماعات. وعليه لم يكن مستغربا ان تنقرض هذه المجموعات، ولكن المستغرب هو طول الفترة التي عاشتها.

وبين قطبي الانهزامية والتطرف هذين نشأت وتطورت مدارس عديدة حاولت ان تتحرى الوسطية. وكانت من ابرز هذه المدارس المجموعات الشيعية، والتي كانت في اول نشأتها تعبيرا عن التيار المثالي العريض الذي وقف الى جانب علي ضد معاوية، لا لشخصه ولكن للمواقف التي مثلها. ولكن هذا التيار عانى من عدم استقرار داخله كما رأينا، عرضه لهزات وانقسامات عديدة. وفي وقت لاحق انحصر هذا التيار في المدرسة التي كانت ترى ان تنحصر قيادة الامة في علي وذريته لاشخاصهم، وانفردت هذه المدرسة دون بقية المسلمين بآراء وافكار تؤيد هذا الرأي. ولابد ان تبلور هذا الرأي كان ردة فعل لارساء اسس الحكم الوراثي على يد معاوية، بالاضافة الى ان ابناء علي كانوا ايضا احفاد الرسول (صلى الله عليه وسلم) من ابنته فاطمة. ولكننا يجب ان نذكر ان انصار علي كانوا في مبدأ امرهم ضد المبدأ الوراثي. فالثورة ضد عثمان استندت على الاحتجاج على تقريبه اقاربه من بني امية وتوليتهم، لمناصب بغير استحقاق. وقد رفض علي عند وفاته ان يسمي خليفة اسوة بعمر وابي بكر، تاركا الامر لجماعة المسلمين. وقبله رفض عمر بشدة ان يستخلف احدا من اسرته بعد مماته كما رفض ان يولي اقاربه المناصب في حياته.

ولكن اعتماد المبدأ الوراثي لم يحسم موضوع الامامة لدى الشيعة بنفس القدر الذي فشل فيه في حسم الامر عند مخالفيهم. فقد ظهرت اكثر من

اربعة تيارات رئيسية تتنافس على زعامة الشيعة كل منها التف حول فرع من ذرية علي وابنائه. فقد آلت زعامة انصار علي بعد وفاة ابنيه الحسن والحسين الى ابنه الثالث محمد بن الحنفية، وانتقلت عبر هذا الفرع الى ذرية عبد الله بن عباس الذين تولوا قيادة الثورة الناجحة ضد الامويين وانشأوا الدولة العباسية. وقد برزت بالاضافة الى هذا الفرع ثلاث فروع اخرى، هي الزيدية، التي تنتسب الى زيد بن علي، والاسماعيلية (وتعتبر انجحها سياسيا، واليها تنتسب الدولة الفاطمية)، والاثناعشرية، اقوى هذه الفروع اليوم. وقد تطورت المدرسة الشيعية عبر السنين من حزب سياسي ذي تأييد واسع الى مذهب عقائدي وطائفة دينية تعبر عن أقلية بين المسلمين، وتطور خلافها مع بقية المسلمين ليتعدى السياسة الى امور العقيدة والقانون. ولكن نجاح المجموعات الشيعية في انشاء عدد من الدول لم يترجم هذه الخلافات الى اي ابتعاد عن نموذج الدولة المتسلطة التي ارسى اسسها معاوية. فالدولة الشيعية لم تخالف غيرها في اعتمادها على القهر والضرائب غير الشرعية واحتكار التصرف في الاموال العامة والسلطة لاسرة واحدة. وفي القرن الرابع الهجري كان العالم الاسلامي باكمله تقريبا تحت حكم الدويلات الشيعية، حيث قامت الدولة الفاطمية في المغرب، والبويهية في فارس والعراق، والحمدانية في الشام واستولى القرامطة على اكثر الجزيرة العربية. ولكن اي من الدول التي نشأت حينها لم تتميز في ممارساتها عن الدول السنية الاستبدادية في اسوأ حالاتها، بل ان بعضها كان ابعد في ممارساته عن قيم الاسلام والعدل من الدول المجاورة والسابقة، على ما كان في تلك من

ظلم واستبداد وانحلال. وبالمثل فإن الدولة التي ظلت قائمة في اليمن حتى مطلع الحداثة، وادعت استلهام الفكر الشيعي الزيدي، لم تقدم نموذجا مخالفا لأنظمة الاستبداد السابقة والمعاصرة، ولم ترض حتى علماء المذهب الزيدي أنفسهم، مما دفع هؤلاء إلى قيادة ثورة "دستورية" ضدها في عام ١٩٤٨ منيت بالفشل. وهذا يعني أن أى من المدارس الاسلامية الكبرى لم تكن لديها حلول ناجعة لمسألتي الاستقرار السياسي ومقاومة الاستبداد، وأن الخلافات الظاهرية بين مدارس الفكر السياسي لم تتعد المظهر إلى الجوهر.

المثالية و"العلمانية" في نظرية الخلافة التقليدية

على الرغم من كل هذه المصائب والكوارث والإخفاقات البينة رفضت النظرية التقليدية للخلافة ان تتعايش او تقبل تسوية مع الواقع. ولكنها في نفس الوقت عجزت عن ايجاد حل يحسن الاوضاع، فقد ظل المفكرون المسلمون حتى عهد ابن خلدون يكتفون بتحديد المطالب المثالية التي يجب ان يتحلى بها الخليفة، بينما كانوا ينظرون إلى أي تقصير في الواقع عن بلوغ هذا المثال باعتباره مخالفة للشرع لا يحسن التعايش معها الا تحت ظروف قاهرة. ومن هنا فان جوهر نظرية الخلافة التقليدية ظل ثوريا وان اظهرت التعايش مع سلطات الاستبداد وبررت القبول بها. فانظمة الاستبداد التي تغتصب السلطة تبررها الضرورة فقط، مما يعني انها تكون

محتملة، ولكنها لا تكون أبدا شرعية. واحتمالها يفرضه العجز عن ازالتها لا غير.

ومن الاهمية بمكان ان نتذكر ان نظرية الخلافة نشأت اول ما نشأت في كنف المدرسة الشيعية قبل تحولها من تيار عريض الى مدرسة طائفية. ذلك ان اكثر قادة الرأي من فضلاء المسلمين وقفوا مع حكم علي، فيما عدا فئة قليلة اظهرت الحياد بينما لم تخف تعاطفها مع معسكر علي الدي يعتبره المسلمون حتى اليوم امتدادا لعهد الخلافة الراشدة. وبعد وصول معاوية للسلطة احتفظ العلماء باستقلالهم عن السلطة و لم يخف اكثر قادة المذاهب الاسلامية تعاطفهم مع الثوار الشيعة. مثلا نجد ابا حنيفة مؤسس المذهب الحنيفي (المتوفي عام ١٥٠ هـ/ ٧٦٧م) تعرض للاضطهاد من الدولة العباسية لاتهامه بالتعاطف مع الثوار الزيديين، وبالمثل تعرض مالك بن انس (توفي عام ١٧٩ هـ/ ٧٩٥م) الى الضغط لانه افتى بان البيعة التي تؤخذ قهرا لا حرمة لها في الشرع، مما اعتبر تشجيعا للثوار الشيعة. أما الامام الشافعي (توفي ٢٠٤ هـ/ ٨١٩م) فقد نجا باعجوبة من تنفيذ حكم الاعدام فيه لدى اتهامه بتأييد انتفاضة شيعية. وهكذا نجد كل قادة المذاهب الاسلامية ومؤسسيها من شيعة وسنة كانوا منحازين سياسيا لمعسكر المثاليين الذي ظل انصار علي يحملون رايته. و لم يختلف مؤسس المذهب الرابع، احمد ابن حنبل (المتوفي عام ٢٤١ ه/٨٥٥م) عن سابقيه في النأي بنفسه عن دعم السلطة القائمة، بدليل وقفته المشهورة ضد محاولات الخليفة المأمون فرض المذهب المعتزلي حول طبيعة القرآن. وقد ادى صموده في

محنته الى انهيار المذهب المعتزلي واندثاره رغم دعـــم الدولـــة لـــه. هـــذا التطورالتاريخي أدى بالضرورة الى تسرب المفاهيم الشيعية حول الامامـة الى صلب النظرية السياسية حول الخلافة. و هكذا نجد حتى مخـــالفي الموقـــف الشيعي حول عصمة الامام وسموه الاخلاقـــــي فـــوق الامـــة باكملـــها يستصحبون في حججهم ضد مخالفيهم بعض مسلمات ذلك الموقف حـــول نيابة الامام عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وضـــرورة تحليـــه بـــأسمى الصفات.

ولكن التجربة الواقعية للمجتمع الاسلامي دفعت بـــالمنظرين الى القبـــول بشيء من الواقعية حول الامامة ومتطلباتها. وقد نتج عن هذا بروز اجمـــاع عريض بين الكتاب المسلمين حول نقاط عدة. فـــهم يجمعـــون علـــى ان الحكومات الاسلامية منذ عهد معاوية لا تعبر عن قيم الاسلام وعليـــــه لا يصح اتخاذها نموذجا. ولا يكون القبول بهذه الانظمة مبررا الا من منطلـــق ضرورة تجنب الفوضى والحرب الاهلية. فاذا وجدت طريقة لازاحة هـــذه الحكومات بدون اراقة دماء مفرطة فان ازالتها تكون واجبا دينيا. ومـــع ان هذا الموقف قد يعتبر تعضيدا لموقف الخوارج حول شرعية الثـــورة علـــى الحكومات الاستبدادية الغاصبة، إلا أن من الملفت ان ثـــورات الخـــوارج الفاشلة والمتكررة عمقت الاعتقاد بعدم جدوى الثورة واعتبارهـــا خيـــارا يفتقد الواقعية.

وقد خلق هذا الوضع انفصاما نفسيا وروحيا في المجتمع الاسلامي الـــذي رفض العلمانية (اي قيام دولة لها منطقها الخاص الذي لا يخضـــع للقيـــم

الدينية) نظريا وقبلها عمليا. فالموقف الاسلامي التوحيدي حول الدولة يرى في الدولة تجسيدا حيا لقيم الشرعية، ويعترف لها في نفس الوقت بدور محوري في تحديد مفاهيم الشريعة واثراء الحياة الروحية للمسلمين. فإذا كان الخليفة يعتبر، كما اسلفنا، نائبا عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) فانه يتولى نيابة عنه امامة الصلاة وقيادة الجهاد والتشريع عموما. وتعتبر النظرية التقليدية اعمال الرسول (صلى الله عليه وسلم) كرجل دولة وقائد عسكري، واعمال ولاته وخلفائه "الراشدين" نموذجا يحتذى وسوابق قانونية لها قوة الشريعة.

ومن هنا فانه بسبب التطور الذي نتج عنه عدم الاعتراف بشرعية الدولة في عهودها اللاحقة تبعه رفض الامة باصرار السماح لهذه الدولة بالتدخل في الشؤون "الروحية" للجماعة. وهكذا سلم المسلمون ابدانهم لسلطة الدولة، اذا صح التعبير، ولكنهم لم يسلموها ارواحهم. وكانهم التزموا بصورة غير مباشرة نصيحة المسيح عليه السلام باعطاء قيصر ما له ولكن حجب ما لله عن القيصر. وقد نصح العلماء عامة المسلمين بان يطيعوا الحاكم ما لم تؤد طاعته الى معصية. ولكن تعريف المعصية هنا ضيق بحيث لم يعتبر اغتصاب السلطة والتصرف غير المشروع في اموال الامة من كبائر الاثم والمعاصي. و لم يكن هذا موقفا علمانيا فقط، بل انه عبر عن احط درجات العلمانية. فالنظرية السياسية العلمانية التي تعرضنا لبعض جزئياتها (وهي تحتاج لنقاش مستفيض اكثر من هذا) لا تتنصل من كل وازع اخلاقي، بل بالعكس نجدها ترفض في صيغتها الليبرالية اغتصاب واساءة استخدام السلطة.

ومن هنا جاءت بذور وجذور الانحطاط الذي لازلنا نعيش فصوله.

اشكالات النظرية التقليدية ومزالقها

كان من المحتم ان تواجه النظرية السياسية التقليدية التي تبلورت واخذت تتشكل ابتداء من القرن الثالث، مشاكل ومعضلات عدة، بل انها في احيان كثيرة خلقت هذه المشاكل. فقد استلهمت هذه النظرية الممارسات والقيم التي ارساها العهد النبوي والخلافة الراشدة، ولكنها وجدت نفسها مضطرة للتعامل مع الدولة المتسلطة التي لا تعترف الا بمنطقها الخاص بها. فبينما اصرت النظرية على ان يظل ذلك النموذج الاول نبراسا يهدي الممارسة، نجدها عمليا اضطرت للتنازل عن هذا المطلب بعد ان قادت الخلافات حول تفسير مقتضى النموذج الى صراعات دامية ومتطاولة رأت ان من واجب كل المسلمين الصالحين العمل على تجنبها. وهكذا افتى علماء المسلمين بانه اذا استولى مغتصب على السلطة دون احترام للشروط والخطوات الصارمة التي تحدد أهليته لهذه الوظيفة، فانه يجب توخي الحذر في مقاومته وحكمه الفاقد للشرعية. وقد نتج عن هذا تخيل نموذج ومعيار نظري تقاس عليه درجة انحراف الحاكم عن النموذج الراشد ويوزن هذا الانحراف مقابل تكلفة ازالته. فاذا قبل الحكم ظاهريا الالتزام بالشريعة وقيم الاسلام، فيمكن اعتبار حكمه قانونيا، حتى وان ارتكب مخالفات واضحة للشريعة. ومهما كثرت مخالفاته وعظمت، فان ازالته لا ينصح بها الا اذا كانت تكلفتها معقولة.

وهكذا سعت النظرية لخلق توازن بين المحتوى الثوري الذي مثلــه رفــض الاعتراف باي نموذج ما عدا الخلافة الراشدة كمقياس للشــرعية، وبــين الحرص (الذي ينطلق من نفس النظرة المثالية) على الحد من معاناة الامــة وكل ما يعكر الحياة السلمية فيها. ولكننا لو اتبعنا هذه النظرية حرفيا لمــا وجدنا فيها ما يهدي سلوك المسلمين. فاذا كان جوهر النظرية ان كل مــن حكم قهرا و لم تمكن ازالته فهو حاكم شرعي، تساوى عندها كل وضع مع غيره. وقد ظهر هذا جليا في تنظير علماء مثل الماوردي والغــزالي حيــث اكدوا ان الحكم المستبد لا يجب تحمله فقط، بل لابــد مــن الاعــتراف بشرعيته. فلو لم نعترف بشرعية الحاكم المستبد لانهار الاســاس القــانوني للحياة الاجتماعية والروحية للامة الاسلامية، إذ أن كل المعاملات القانونية في الدولة، بما فيها المعاملات شبه الخاصة مــن زواج وطــلاق، تســتمد شرعيتها في رأي هؤلاء من الدولة. فاذا انتفت شرعية الدولة بطلت كــل المعاملات، حتى الزكاة وربما الصلاة، ايضا. وهكذا نرى ان هذه النظريــة تعلق شرعية الوجود الاسلامي باكمله حول قرارات ذاتية تتعلق بتقييمنــا لانحراف الحاكم ودرجة ابتعاده عن الشريعة مع الحكم على صعوبة ازالتــه من عدمها.

وقد عانت النظرية التقليدية من عيب اخر اضعفها كثيرا، تمثــل في اتخــاذ متأخري المفكرين من الممارسة السياسية في الدولتين الامويــة والعباســية نموذجا وسابقة قانونية تضاف الى الخلافة الراشدة ونموذجها. وقد احتــج هؤلاء على مقولتهم هذه بان تلك الممارسات تمت في حضور نفــر مــن

العلماء الاجلاء الذين اقروها (٨). ومثل هذه التفسيرات لا تبتسر الوقائع فقط، بل انها تستخلص منها نقيض ما توحي به. فالكل يعلم ان معاوية اخذ البيعة لابنه يزيد في المسجد النبوي في المدينة بحضور صحابة اجلاء على رأسهم الحسين بن علي وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما. ولكن التاريخ يحدثنا ايضا بان معاوية اوقف على رأس هؤلاء اشخاصا امرهم بقتلهم اذا تفوهوا بكلمة واحدة. فهل يقول عاقل باستخلاص نتائج شرعية قانونية من ممارسة اجرامية كهذه؟ لو صح هذا لقامت الشرعية الاسلامية على عدم الشرعية، ولكانت نقيض نفسها. ولهذا رفض العلماء الاجلاء، وعلى رأسهم مالك بن انس، هذا المنطق المعوج كما اسلفنا وافتوا بان بيعة المكره لا حرمة قانونية لها.

هذا الوضع يفيد ايضا في توضيح حقيقة مهمة، وهي انه فضلا عن استلهام ممارسات الاستبداد كمبادىء هادية للشرعية، فان اعمال الخلفاء الراشدين نفسها لا يمكن ان تعتبر سوابق قانونية لمجرد وقوعها. بل ان الممارسات السياسية التي سادت في العهد النبوي لا يجوز الاستشهاد بها كسابقة بمعزل عن الظروف التي نشأت فيها ــ فلا يمكن ان نستنتج ان ارسال الجيوش لغزو الدول المجاورة شرعي بل وواجب لمجرد ان الرسول (صلى الله عليه وسلم) امر به في وقت ما. بل لابد اولا من تحري الاوضاع والاسباب والتبريرات الاخلاقية والمبادىء التي استند اليها مثل هذا العمل العسكري قبل ان نصدر حكما على اساسه. وهذا بالضبط ما كان فقهاء المسلمون يجتهدون لتحريه. فهم لم يكونوا يعتبرون الممارسة حكما الا بعد دراسة

الوضع والظروف المحيطة بها. ومثل هذه الدراسة ينبغي على كل جيل من المسلمين ان يضطلع بها بنفسه.

فلو اخذنا مثلا ممارسة الخلفاء الراشدين كسابقة قانونية ونموذج يحتذى تكون هذه بمثابة مصادرة على المطلوب، لان قانونية تصرفات هؤلاء الخلفاء هي نفسها موضوع للتساؤل. والذي يؤكد هذا ان مثل هذا القبول سرعان ما يوقعنا في الخلط والتناقض. مثلا نجد الماوردي يحتج بترشيح ابي بكر عمرا لخلافته على انه يفيد جواز ان يعين الحاكم خليفته. ولكن المؤلف يصرف النظر تماما عن حقيقة ان شرعية ترشيح ابي بكر لعمر لم تنبع من كونه قرارا فرديا، بل من كونه اقتراحا نال اجماع المسلمين وقتها ولم يسمع بشخص واحد ذي شأن شذ عنه أو اعترض عليه. فكيف يمكن التسوية بين هذا المثال وقرار معاوية ترشيح ابنه يزيد لخلافته، وهو القرار الذي لم يعترض عليه قادة الامة فقط، بل قامت بسببه حروب ظلت مستعرة عقودا من الزمن؟ مثل هذه التناقضات كفيلة بهدم اي نظرية.

الخلل الكبير الآخر في النظرية التقليدية تمثل في الخلط بين الاخلاقي والواقعي وتلبيس الوقائع لباس المثال، حتى اصبح النقاش حول القضايا السياسية يتحول بسرعة الى المسائل العقائدية. وقد رأينا كيف بلغ الامر في هذا الخصوص درجة السخف في خلافات الخوارج، وكما هو معروف فان مدارس علم الكلام والطرائق المذهبية المختلفة نشأت اول ما نشأت بعد تحويل بعض الاسئلة السياسية الى اسئلة عقائدية. فقد نشأت اول مدرسة عقائدية فكرية متميزة عن الجماعة (وهي فرقة المعتزلة) من خلاف حول

قضية مرتكب الكبيرة، هل هو مسلم ام كافر؟ ومعروف ان هذا السؤال في اصله سؤال سياسي اثاره الخوارج حول مغتصبي السلطة من مخالفيهم، حيث اعتبروا ان هذا الاغتصاب كبيرة من الكبائر وان مرتكبه كافر لا حرمة له. وقد خالفهم في هذا جمهور المسلمين الذين رأوا ان مثل هذا الشخص يظل مسلما بالرغم من اثمه. وقد اتخذ المعتزلة، رواد المدرسة العقلانية في الاسلام، موقفا وسطا بين الفئتين، فقالوا ان مرتكب الكبيرة ليس بمسلم ولا بكافر، بل هو في "مترلة بين المترلتين". وقد أدى مثل هذا النقاش الى حجب القضية الاساسية وراء ضباب من التهويمات الفلسفية واللاهوتية لم يساعد على تناولها تناولا موضوعيا عقلانيا.

وبالمثل نجد التناول المثالي لمسألة مؤهلات الحاكم ادى ايضا لمتاهة غابت فيها القضية الاصلية. وقد اسلفنا ان النظرية التقليدية تأثرت بالمدرسة الشيعية التي كانت ترى الخليفة بمثابة نائب عن الرسول (صلى الله عليه وسلم)، مما استدعى ان يتصف بالعصمة وان يكون قدوة ومصدرا للتشريع. و لم تخالف المدرسة السنية التقليدية كثيرا في هذا الرأي، وان استبعدت العصمة، فهي ترى ان الحاكم لابد ان يكون اتقى واعدل واشجع واعلم وافضل المسلمين الى اخره. وقد راينا ايضا ان هذه النظرية ترى ان الخليفة يقوم مقام الرسول (صلى الله عليه وسلم) ويتولى مهامه. كل هذه المطالب صرفت النظر عن حقيقة وظيفة الخليفة باعتباره عاملا من عمال الامة مسؤولا لديها عن اعماله. فاذا كان الخليفة هو افضل افراد الامة واعلمهم، واذا كان يحتل موقع الرسول (صلى الله عليه وسلم) في

قيادة الامة وهدايتها، (هذا اذا لم يكن معصوما) فكيف يمكن لبقية افـــراد الامة محاسبته وهم بالضرورة اقل علما وتقوى منه؟

ولكن الادهى ان هذه التهويمات المثالية اتخذت ذريعة لتبرير اوضاع هـــي ابعد ما تكون عن النموذج النبوي. فقد اصرت النظريـــة علـــى ان هـــذا المنصب يبقى رمزا للنموذج القيادي النبوي حتى وان احتله مغتصب، ممـــا وسع الهوة بين المثال والواقع الى درجة جعلت النظرية تفتقد الجدية. ولو ان النظرية ركزت على الوظائف العملية للحكومة بدلا من الانطـــلاق مـــن نموذج مثالي لا وجود له في الواقع، لربما كان من الايسر التوصل الى قواعد دستورية يطلب من الحاكم الالتزام بها. (جدير بالذكر ان ابن خلدون الذي اقترب من هذا المنهج لم يستطع تجاوز وتعديل النظرية التقليدية بل احتفـــظ بها كما هي). الا ان المنهج الذي اتبعه المنظرون التقليديون ادى الى نقيـــض المثالية التي تذرع بها. ذلك أن مجرد تحديد نموذج مثالي وهمـــي لا يمكـــن تطبيقه، يجعل من السهل الانتقال من الاستنتاج القائل بان الكمال مستحيل الى القول بان كل الاحوال التي لا تبلغ الكمال تتساوى مع بعضها البعض. والنتيجة اللازمة تكون اذن هي ان الوضع الحاضر غير المثالي هـــو افضـــل وضع ممكن في الظروف السائدة، وهكذا تبطل النظرية نفســـها بنفســـها، وتؤكد لنا انه لا جدوى من التنظير حتى اذا كـــانت خلاصتـــه أن ليـــس بالامكان ابدع مما كان.

فليس مستغربا بعد كل هذا أن نستخلص ان هذه النظرية ساهمت مســـاهمة مباشرة في التدهور الذي اصاب احوال الامة. فالنظرية بشـــكلها الـــذي

وصفناه ادت عمليا الى تحويل الامة عن الاتجاه للاصلاح، وذلك حين رفضت المقاومة المبدئية للطغيان دون ان تقدم بديلا ذا قيمة. وفوق هذا فان التحذير من العنف الذي اكد عليه العلماء لم يستجب له الا الاخيار من الامة الذين يتورعون عن تسبيب المعاناة غير الضرورية لجمهور الامة. ولكن الاخيار والصالحين هم بالضرورة اولئك الذين يلتزمون قيم الاسلام اصلا، و لم يكونوا محتاجين الى نصيحة العلماء لتجنب الاضرار بالاخرين واذكاء الصراع حول السلطة من اجل السلطة. ولكن العبرة ليست بسلوك هؤلاء، وانما بسلوك اولئك الذين لم يكونوا على استعداد للالتزام بهذه القيم. فهؤلاء هم الذين كانوا يحتاجون الى الردع والنصح. ولكننا نعلم انهم ما كانوا ليقبلوا نصحا، وقد اوضحوا ذلك بما لا يدع مجالا للبس، كما فعل عبد الملك بن مروان حين خطب اول خطبة له في الكعبة بعد استيلاء عامله الحجاج على مكة ومقتل عبد الله بن الزبير، فقد قال عبد الملك في تلك الخطبة لمستمعيه: "انكم تكلفوننا اعمال الاوائل ولا تسيرون سيرهم. والله لا اسمع رجلا يقول لي (اتق الله) الا ضربت عنقه".

هذا الموقف الحاسم ضد حق الامة في النصح وضد قيمها كان تطورا لم يكن لدى النظرية التقليدية اجابة عليه. فهذه النظرية لم يكن لها موقف وخطوات واضحة للتعامل مع الطغاة وازالتهم من مناصبهم. ولكن هذا بالضبط ما كان يحتاجه المسلمون الملتزمون الذين كانوا يبحثون عن اجابة حول الحدود التي يمكن احتمال الطغيان فيها. وفي هذه الناحية كما في

نواح كثيرة غيرها نجد النظرية التقليدية قاصرة من ناحية، ومن الفضول والزوائد التي لا غناء منها من ناحية اخرى.

دروس الماضي وعبره

لابد ان نؤكد هنا قبل كل شيء ان عيوب النظام السياسي الاسلامي التقليدي لم تكن الا نسبة الى المثال. فهو قاصر فقط بالمقارنة الى النموذج النبوي ونموذج الخلافة الراشدة والى حد ما قياسا الى بعض التطورات المعاصرة في الحقل السياسي. ولكن لو نظرنا من المنظور الواقعي المعاصر لتلك التجارب لوجدنا النموذج السياسي الاسلامي يتفوق بما لا يدع مجالا للمقارنة مع الانظمة التي عاصرته.

ويجدر هنا ان نلفت النظر الى حقيقة هامة غفل عنها اكثر الكتاب من المسلمين وغيرهم (بل جميعهم حسب علمي) وهي ان النموذج الاسلامي لم يكن متفردا في تطوره التاريخي. فنموذج الدولة المدينة التي تتحول عبر الفتح والتوسع من "جمهورية" او دولة ديمقراطية الى امبراطورية لم يبدأ في المدينة ـــ فنحن نجد اثينا شهدت هذا المصير على يد الاسكندر ووالده، وروما شهدته على يد قيصر وورثته، وهناك اسباب موضوعية كانت تحتم هذا التحول. فالدولة ـــ المدينة تدير شؤونها عبر مؤسسات محلية (المسجد النبوي في المدينة، السوق في اثينا، مجلس الشيوخ في روما) تفقد موقعها المتميز مع توسع الدولة لتتحول من مدينة الى قارات عدة. وبما ان العبقرية السياسية لم تتفتق وقتها عن مؤسسات سياسية تحتفظ بالطابع الديمقراطي

لهذه الدول وتوائم بينه وبين متطلبات الادارة الفعالة، تحتم اتخاذ اجراءات فرضتها الضرورة وحسب الاجتهاد والظروف، فكان ان تصدى اداري كفء مثل معاوية، او قائد عسكري متميز مثل الاسكندر، او شخص جمع بين الميزتين مثل قيصر وصديقه انطونيو، للمهمة.

ولكن اذا قارنا الامبراطورية الاسلامية بمثيلاتها في بيزنطة او فارس لوجدنا بونا شاسعا من ناحية احقاق الحق واقامة العدل وحفظ الحقوق. وهو امر اثبته استقبال الشعوب للفتح الاسلامي في اقاليم تلك الامبراطوريات، وعلى الاخص مصر والشام والعراق ومعظم اقاليم فارس، استقبال المحررين لما لمسوا من فرق بين الادارة التي كانوا تحتها سابقا والتي تلت. بل لو اننا انتقلنا الى نموذج احدث وقارنا بين الخراب والظلم والفظائع التي شهدتها مصر على ايام نابليون (وهو كما نذكر جاء ممثلا لثورة تدعي احترام حقوق الانسان وتتبجح بعقلانية توجهها) وبين الاستقرار النسبي الذي شهدته مصر على ايام المماليك التي سبقت نابليون وايام محمد علي التي تلته، لادركنا التفوق النسبي لانظمة الحكم هذه على النموذج الامبريالي الغربي قديمه وحديثه، هذا مع العلم بان تلك الانظمة تعتبر بحق من اسوأ ما شهده العالم الاسلامي في تاريخه.

وحتى لو نظرنا لتلك الفترات التي يعتبرها المسلمون عصورا مظلمة تفشى فيها الظلم واغتصبت الشرعية لوجدنا انها عصور شهدت تطورا ملحوظا في اصلاح الحياة السياسية. ومن الطريف اننا نرى تلازما مدهشا بين الفترات التي ينتقدها مفكرو المسلمين وبين الاصلاحات الادارية والمؤسسية

التي شهدتها. ولعل مرجع ذلك الى ان العصور المذكورة التي لم تتصف بالمثالية يسود فيها الاعتراف بالواقع وتدرك انها تشرع لبشر عاديين وليس لقديسين وانبياء. لهذا كان القادة في تلك الفترات يتجنبون التشديد على الامة وحملها على العزائم. وعلى سبيل المثال نجد عهد عثمان الذي شهد الفتنة الكبرى كان ايضا العهد الذي شهد كتابة المصحف وتوحيد القراءات. وقد شهد عهد الحجاج بن يوسف الذي سادته المظالم الخطوة الثانية في تطوير كتابة المصحف، حيث تم وضع النقاط على الحروف والتشكيل على الكلمات وتقسيم المصحف الى اجزاء تحت اشرافه. عهد الحجاح شهد ايضا اول ضرب للعملة الاسلامية كما شهد تعريب الديوان (سجل الخدمة العامة) وضبط قوانين الخدمة العسكرية وغيرها من الاصلاحات.

وبنفس القدر فانه لم يكن غريبا ان يبرز اتباع الامام الشافعي بين المنظرين في الحقل السياسي، (٩) فقد كان الشافعي رحمه الله هو رائد تطوير الفقه الاسلامي وضبط مبادئه. فقد كان الشافعي اول من اصر على ان تكون السنة النبوية الموثوق بها هي اساس التشريع الاسلامي بدلا من مفهوم الاجماع الفضفاض الذي يختلف من اقليم الى اخر. وقد كان الفقهاء قبل ذلك يرون (كما رأى مالك بصدد عمل اهل المدينة) ان هذا الاجماع لابد ان يكون مستندا على السنة. ولكن الشافعي رفض هذا لان هذا الرأي يفترض في البشر الكمال والميل الفطري الى الالتزام بالحق على الدوام، ولكن هذا لا يستقيم مع التجربة. فكما ان القرآن المتناقل شفهيا كان

سيتعرض لاختلاف في القراءات وربما للتحريف، مما استلزم كتابته وتوثيقه، كذلك فان ممارسات المجتمعات الاسلامية المختلفة لابد ان تتأثر بعوامل كثيرة ليست كلها خيرة، وعليه لزم ايضا وضع القواعد والاسس التي تحكم الممارسة وتحدد القانون.

ولكن الجهد الذي تم لتأسيس نظرية للخلافة وترسيم اسسها طال للاسف الشكل فقط و لم ينفذ الى المضمون. فحتى حين وضعت هذه النظرية في اطار قانوني نجدها افترضت خطأ في البشر الكمال والقداسة (وخاصة في الحكام الذين هم عادة ابعد البشر عن سلوك القديسين)، وهذا يعكس كما ذكرنا تأثر هذه النظرية بالفكر الشيعي، حيث ان الفكر السني تطور في اطار مناظرات مطولة مع انصار الفكر الشيعي واستصحبت بعضا من مسلماته. (ولابد ان نلاحظ هنا ان المدرسة الزيدية في الفكر الشيعي تقبل الا يكون الحاكم افضل المسلمين وتبعتها في ذلك بعض المدارس السنية، ولكن الرأي الغالب ظل اشتراط الافضلية).

ولكن هذه الافتراضات هي بالضبط المشكلة. اولا لان المؤهلات والصفات المذكورة مثل التقوى والفضيلة من الصعب تحديدها موضوعيا. من جهة اخرى فان الاصرار على فضل الخليفة يحرم الامة آليا من حق مساءلته ومحاسبته كما اشرنا، فكيف يحاسب المفضول الافضل؟ وقد ادى كل هذا الخلط لان تعيش الامة دوما في انتظار ذلك الامام "المهدي" الذي يجمع في شخصه بين القوة والقداسة والتقوى، وكان لابد ان يطبع هذا الانتظار للمستحيل الامة وفكرها بطابع السلبية المقعدة والتهويم في دنيا الخرافات.

ويمكن تلخيصا ان نقول عن نظرية الخلافة التقليدية ان عيبها الاساسي انها كانت مثالية أكثر من اللازم، ومتشائمة أكثر من اللازم في نفس الوقت. بل ان تشاؤمها ومثاليتها المفرطة ما هما الا وجهان لعملة واحدة. فمن جهة احتوت على مضمون ثوري حيث اشترطت شروطا مثالية صارمة للحاكم وحثت المسلمين الى التطلع اليها لتجاوز الواقع الناقص. ومن جهة اخرى ساد النظرية الاعتقاد بان هذا المثال لن يتحقق ابدا، مما يجعل السعي لتحقيقه غير ذي موضوع. ومن هنا كانت المثالية هي اساس التشاؤم، لانها حددت مطالب تعرف ان لا سبيل اليها.

ولكي يتم تجاوز هذه العقبة، لابد من اجراء مراجعة شاملة لهذه النظرية، من جهة تحديد المثل اولا وجعلها اكثر واقعية، ومن جهة الاصرار على الالتزام بها متى ما اتفق عليها. ذلك ان تحديد مطالب مثالية تفتقد كل واقعية اعتبر رخصة للوقوع في كل محظور وذريعة لتفلت السلطة من ربقة الخلق والدين. فحين تقول للشخص ان الفضيلة غير ممكنة التحقيق في عالمنا فأنت تقول له بالواضح انه معذور في الولوغ في كل رذيلة. وعليه لابد من تحديد واضح ومن منظور واقعي لما تفرضه القيم الاسلامية في المجال السياسي بحيث لا يتسنى بعد ذلك قبول اي عذر في التخلف عن اتباع هذا المثل.

وهنا نكرر خلافنا مع واقعية ابن خلدون التي سعت مثلها مثل "واقعية" هوبز وميكافيلي كما بينا الى ايجاد كل عذر للطغيان والاستبداد. فبينما نجد النظرية الاسلامية التقليدية تجد العذر للطغيان من منظور عقائدي (بدعوى

ان الاجيال التي تلي العهد النبوي مقصرة بالضرورة عن ذلك النموذج) نجد ابن خلدون ومن تبعه يحاولون ايجاد مبرر "علمي" يقنعنا بـــان الاســتبداد والسلطة ضرورتان متلازمتان لابديل لهما الا الفوضى.

ولكن العلم والدين كلاهما يرفضان هذه المقولات، والواقع المعاصر مثلـــه مثل واقع الخلافة ــ الراشدة، يكذبها ويدحضها.

هوامش الفصل الثاني

(1)انظر مثلا الآية ٥٣ من سورة التوبة: "قل انفقوا طوعا أو كرهـا لـن يتقبل منكم إنكم كنتم قوما فاسقين". والاية ٨٣ من نفس السورة: "فـإن رجعك الله الى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبـدا ولن تقاتلوا معي عدوا إنكم رضيتم بالقعود أول مرة فاقعدوا مع الخالفين".

(2)انظر الاية ٦٥ من سورة النساء: "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمـوك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا ممـا قضيـت ويسـلموا تسليما".

(3)انظر محمد سعيد رمضان البوطي، "فقه السيرة"، دار الفكر ـــ بـيروت ـــ ١٩٨٠، ص ٢٠٥.

(4)جلال الدين السيوطي، "تاريخ الخلفاء"، دار الثقافة، بـيروت، ١٩٨٨، ص ٨٥ وما بعدها.

(5)السيوطي، ص ٢٤.

(6)انظر ابو الحسن الماوردي "الاحكام السلطانية" القاهرة، مكتبة البـابي الحلبي واولاده، ١٩٧٣، ص ٦.

(7)بالاضافة الى مقدمة ابن خلدون وكتاب الماوردي اعلاه فيمكن لمن شاء التوسع في دراسة ما اطلقنا عليه "النظرية السياسية التقليدية". في الاسـلام ان يطلع على عدد من المناقشات الحديثة التي تصلح كمدخل، ومنها كتـاب

ضياء الدين الريس، "الخلافة في العصر الحديث" (بيروت، منشورات العصر الحديث، ١٩٧٣)، وكتاب محمد عمارة "معركة الاسلام واصول الحكم"، (دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩) (ويحتوي هذا الكتاب على مناقشة لكتاب علي عبد الرازق "الاسلام واصول الحكم". هنالك ايضا مناقشة دقيقة ووافية للنظريات الاسلامية في السياسة في كتاب مالكولم كير Malcom Kerr وعنوانه:

Islamic Reform (Berkley: University of California Press, 1966)

(8)الماوردي "الاحكام السلطانية" ص ١٣.

(9)اكثر العلماء الذين تولوا استخلاص وعرض نظرية الخلافة كانوا من الشافعية، ومن ابرز هؤلاء ابو حامد الغزالي (المتوفي ٥٠٥ هـ/١١١١م) ابو الحسن الماوردي (٤٥٠ هـ/١٠٥٨م) وابن جماعة (٧٣٣هـ/١٣٣٣م)

الفصل الثالث

التحدي: المواجهة المعاصرة بين الإسلام والحداثة في الميدان السياسي

على الرغم من فشل نظرية الخلافة عمليا وعيوبها الظاهرة نظريا، ظل المسلمون يتمسكون بها باعتبارها عقيدة دينية. و لم يكن هناك دليل ابلغ على ذلك من الضجة التي ثارت في مصر في العشرينات بعد صدور كتاب علي عبد الرازق "الاسلام واصول الحكم" عام ١٩٢٥، تلك الضجة التي أرخ لها باقتدار الكاتب محمد عمارة في كتابه المشار اليه سابقا ("معركة الاسلام واصول الحكم"). هذه الضجة كشفت الكيفية التي تناول علماء المسلمين نظرية الخلافة باعتبارها قضية عقائدية لاهوتية لا نظرية سياسية، والدرجة التي وصل إليها الانفصام بين التنظير والواقع. والا فكيف نفسر قيام ضجة كهذه في دولة علمانية كانت تعتبر عمليا محمية بريطانية دون ان يكون لها اي انعكاس على الواقع السياسي او مساس به؟ لقد قامت الضجة وحسمت دون ان يطرف للملك جفن، او يشعر بتهديد لعرشه. بل ان الملك استخدم الضجة لتصفية حسابات تخصه. اما الانكليز فلم يلتفتوا اطلاقا الى هذه المناظرات. فهل يحتاج المرء الى دليل اقوى من هذا على ان هذه النظرية فقدت كل صلة لها بالواقع؟

الجدل المعاصر حول الاسلام والدولة وخلفياته

تفجر الجدال المعاصر حول الاسلام والدولة بعد اندلاع الثورة الكمالية في تركيا اثر هزيمة الامبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الاولى. وقد كانت تركيا هي الدولة الوحيدة انذاك في العالم الاسلامي التي كان للنقاش حول الخلافة فيها نتائج عملية. إذ ظل سلاطين بني عثمان يدعون الخلافة منذ ان تسلم السلطان سليم القانوني في القرن السادس عشر بردة الرسول (صلى الله عليه وسلم) ــ رمز الخلافة منذ ايام معاوية ــ من آخر خلفاء بني العباس الذي كان لاجئا في مصر وقتها. وقد حاول السلطان عبد الحميد بتأثير من المصلحين الاسلاميين احياء هذه الدعوى في القرن التاسع عشر لتوحيد الامة الاسلامية حوله ضد اطماع الاوروبيين. ولكن انهيار سلطة الخليفة عقب هزيمة تركيا في الحرب واحتلالها من قبل القوى الغربية جاء محنة قاسية للمسلمين. وقد كان الاهتمام بهذه القضية على اشده في الهند حيث ثار جدل واسع نتج عنه تشكيل حركة سياسية سميت "حركة الخلافة" Khilafat Movement في عام ١٩١٩ وكان هدفها السعي للدفاع عن الخلافة كرمز لوحدة الامة.

وفي تركيا نفسها تفجرت القضية بسبب سعي السلطان الخليفة وقتها لقمع الثورة الكمالية ضد الاحتلال الاجنبي مستعينا في ذلك بسلطته الدينية. فقد استصدر السلطان فتوى من شيخ الاسلام تصف الحكومة البديلة التي انشاها الكماليون في الاناضول بالمروق وتفرض الجهاد ضدها. وقد رد الكماليون باستصدار فتوى تقول ان السلطان كان اسيرا في ايدي القوى الاجنبية المحتلة

لاسطنبول وعليه لا سلطة له دينيا ولا سياسيا. وقد كـــان تعـــاطف الامـــة الاسلامية في هذه المواحهة مع الكماليين، لا مع السلطان. فقد ايد رشيد رضـــا في المنار موقف الكماليين، ووافق بان السلطان أسير في يد اعداء الاسلام، ودعـــا المسلمين لتأييد الدولة الكمالية "بأقوى ما كنا نؤيد به الدولة العثمانية"(١).

وبعد ان خلصت السلطة في تركيا للكماليين اثير الموضوع مرة اخرى ـــ ففـــي تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٩٢٢ قدم اتاتورك مشروع قانون للجمعية القومية الكبرى يلغي منصب السلطان ويكتفي باقامة خلافة روحية (أشبه بمنصب البابا في الكنيسة الكاثوليكية، أو لعله أقرب إلى سلطة ملوك بريطانيـــا الرمزيـــة) لا سلطة سياسية لها. وقد احتدم الجدل بشدة حول هذه القضية، مما اضطر كمال اتاتورك نفسه للتدخل والقاء خطبة طويلة في الجمعية اكد فيها للاعضـــــاء ان موضوع السيادة لا تحدده القوانين، وانما تنتزع السيادة غلابا. وقال ان سلاطين بني عثمان انتزعوا السيادة والخلافة عنوة واقتدارا بسيوفهم، وقد عادت السيادة اليوم الى الشعب التركي الذي انتزعها عنوة واقتدارا. وزاد اتاتورك فقدم تحليلا للتاريخ الاسلامي منذ عهد الخلافة الراشدة ليؤيد حججه، كما فعل منظـــــرو الخلافة، بالاستشهاد بالممارسة الدستورية الاسلامية. وقـــد اكـــد اتـــاتورك للحاضرين بان مؤسسة الخلافة اثبتت فشلها مبكرا لان "أي فرد، مهما كـــان فاضلا وقديرا لا يستطيع ادارة دولة بمفرده". وأضاف قائلا ان عمر بن الخطاب نفسه ادرك هذا عندما عين مجلسا من ستة اشخاص للتشاور في امر الخلافة(٢). ومضى اتاتورك ليقول إن الدولة العثمانية التي تولت الخلافة منذ عام ٩٢٢ هـــ سرعان ما اخذت في التدهور، ولكن الشعب التركي الـــذي اســـس الدولـــة

العثمانية قد هب الآن وتسلم اموره بنفسه، وابعد اولئك الافـــراد الفاســـدين المبذرين الذين اثقلوا ظهره بطموحاتهم. وفيما يتعلق بالخلافة، فانه يمكن لهـــا ان تبقى بجانب سلطة الشعب كسلطة روحية كما بقيت في اواخر الدولة العباسية كسلطة اسمية الى جانب السلطة الحقيقية للسلاطين الاتراك. وفي الحقيقة،أضاف أتاتورك، فإن الخلافة الجديدة ستكون لها هيبة اكبر لان الدولة التركية باكملـها ستدعمها وتقف خلفها. وستصبح تركيا الجديدة المزدهرة منارة وقبلة لكـــل المسلمين.

هذه الحجج تم ترديدها وتعضيدها بحجج مماثلة ظهرت في كتيب صدر في عـام ١٩٢٣ باسم الجمعية الوطنية الكبرى، وعنوانه "الخلافة وسلطة الامة". وقد بدأ هذا الكتاب بالتمييز بين ما اسماه بالخلافة الحقيقية والخلافة الاسمية. اما الخلافـة الحقيقية فهي التي تختار فيها الامة الخليفة بمحض ارادتها ويكون الخليفة ســـلطة حقيقية، متمتعا بالكفاءة وملتزما احكام الشرع، وكل نوع اخر من الخلافة مـا هو الا اسمي. وأضاف الكتاب يقول ان اقامة اي خلافة حقيقية في عصرنا هـذا لم يعد ممكنا لان أحد أهم الشروط المفروض توفرها في الخليفة، وهو أن يكـون من قريش، لم يعد ممكنا الوفاء به من الناحية العملية. (انظـــر كيـــف تـــؤدي مسلمات النظرية التقليدية حتما الى مثل هذه النتائج!) وعليه فان المســـلمين لا يكونون آثمين او مخالفين للشرع لو انهم اقاموا حكومة عادية لا يرأسها خليفـــة بسبب استحالة العثور على الخليفة الذي ستوفي الشروط. (اليستْ الضـــرورات تبيح المحظورات؟) والخلافة ليست غاية في ذاتها وانما هي وسيلة لغاية، هي اقامة العدل وحفظ الامة. اما الآراء التقليدية حول وجوب الخلافة فهي تتعلق فقـــط

بوجوب اقامة حكومة تبسط العدل وتطبق القانون. وهذا واجـــب يمكـــن ان تضطلع به مؤسسة كما يمكن ان يضطلع به فرد. وفي الواقع نجد العلماء قبلـــوا واقعيا بهذا المنطق حين سلموا بصحة قيام خليفة اسمي بجانب موظفين اخريـــن يتولون السلطة الحقيقية. (هذه الحجة، مثل مقولة كمال اتاتورك، تتناســـى ان "الموظفين" المشار اليهم لم يكونوا برلمانا ولا مؤسسات وانما افرادا ايضـــا، وان السلطان كان على رأس دكتاتورية عسكرية فردية ايضا).

وقد خلص مؤلفو الكتاب من هذا إلى تبرير الوضع القائم في تركيا، وأكدوا أن سلطة الجمعية الوطنية قد حلت مكان الخلافة باعتبارها السلطة الدستورية العليا في البلاد، ورفضوا بالتالي الدعوات المتصاعدة من أنحاء العالم الإسلامي لإبقـــاء الخلافة.

ردة الفعل الاسلامية

لم تمر هذه الحجج التي تذرع بها الكماليون بدون معارضة من العـــالم الاسلامي. وفي اول الامر كانت ردة الفعل هي الاستبشار بالخطوة الجريئة الـــتي اتخذتها الدولة التركية لاحياء مؤسسة الخلافة استنادا الى أصول الفكر الاسلامي والفكر الحديث المستنير. وقد تلقت الجمعية الوطنية الكبرى سيلا من البرقيـــات تهنئها على احياء "الخلافة الراشدة" (٣) ولكن ما ان بدت نية السلطات الثورية في تركيا تتضح بشأن عزمها على الغاء الخلافة نهائيا في اخر المطـــاف، حـــتى انقلب جو الترحاب في العالم الاسلامي الى نقيضه.

قبل هذا التحول كانت هناك اصوات معزولة ارتفعت لمقارعة الكماليين وتفنيد بعض اطروحاتهم المتطرفة. وكان أبرز هذه الاصوات صوت الشيخ محمد رشيد رضا صاحب "المنار" الذي ظل يتابع الثورة الكمالية بتأييد حذر في مجلته مـــا لبث ان انقلب الى نقد شديد فيما بعد. كان رضا نادى في اول الامر الى "تأييد حكومة الجمعية الوطنية حتى يتم لها النصر، وعدم الاحتفال بالخليفة لانه ليــس خليفة حقيقيا، بل هو آلة في يد الانكليز ."ورفض فتوى شيخ الاسلام المــبررة للجهاد ضد الثوار باعتبارهم خارجين على سلطة الخليفة الشرعي قائلا: "هــذه الاقوال صدرت من حكومة واقعة في اسر الاعداء المحتلين لعاصمتها... وقـــد قبلت معاهدة الصلح المخزية السالبة للاستقلال. وكان الكماليون هم الذيـــن ابوا قبول هذا الخزي باختيارهم وقاوموه بســـلاحهم، فكـــان ضلـــع العـــالم الاسلامي كله معهم، وتم ذلك بنصر الله تعالى". (٤(

وحتى بعد القاء كمال اتاتورك لخطابه الشهير في الجمعية الوطنية ظل رضا على تأييده الحذر، على الرغم من تصريحه برفض دعوى اتاتورك بان الخلافة تنـاقض مصلحة الامة. فقد قام رضا بتفنيد احتجاج مصطفي كمال بالفشل الســـابق للمسلمين لدعم وتبرير نظامه الجديد، ورأى أن قيام خلافة اسمية في الســـابق بسبب اغتصاب سلطة الخليفة من طرف قادته العسكريين لا تبرر المقولة بـــان الحق للقوة كما يريد الكماليون ان يثبتوا. ولكن رضا اعترف مع ذلـــك بـــان مقولة الحق للقوة لها ما يبررها في واقع الدولة التركية، وهي اســـاس تعـــاطف العالم الاسلامي معها. فقال بعد ان لخص منطق اتاتورك بأنه لا يتعدى مقولـــة "الحق للقوة": "ولا تحتاج الدولة التركية الى حجـــة غيرهـــا، ولا يؤيدهـــا

المسلمون اليوم الا للتلذذ بان شعبا اسلاميا يقاتل الافرنج المستذلين لهم.. ولـــو فقد الشعب التركي هذه القوة لم يعد مسلم يبالي افيه خليفة ام لا". (٥) (هــل يذكرنا هذا بحرب الخليج الاخيرة؟) ولكنه اضاف ان هذا التعاطف لا يجــب ان يبرر كل شيء تأتي به الحكام الأتراك. وفي موضع آخر برر رضا حذره بـالقول بان الوضع في تركيا وقتها لم يكن طبيعيا، فالدولة واقعة تحت ادارة عسكرية لا يمكن الا ان تكون مؤقتة، فاذا استقرت الامور وعاد السلم أمكن للشــعب ان يقول قولته في الاوضاع. (٦) وقد كان هذا افتراضا متفـــائلا في اعتقــاده أن السلطة العسكرية التي قامت في تركيا سوف تعيد السلطة إلى الشعب بعــد أن تفرغ من تحرير البلاد.

ولكن انتقادات رضا تزايدت واحتدت نبرتها بعد صدور كتاب "الخلافة وسلطة الامة"، اذ رفض بشدة الدعوى التي وردت فيه بان الخلافة كانت سلطة دينيــة روحية محضة وليست مؤسسة سياسية. ورفض رضا ايضا التعريف الـــذي ورد في الكتاب وميز بين ما وصف بالخلافة الاسمية والخلافة الفعلية باعتبـــار هـــذا التمييز دخيلا على الفكر الاسلامي الذي لم يعرف مثل هذه التصنيفات، وانمـــا فرق فقط بين الحكم الشرعي والحكم غير الشرعي القائم علـــى الاغتصـــاب. وحتى هنا نجد جمهور المسلمين يرون ان الشرعية نفسها درجـــات، بحيـــث لا يوجد خط فاصل يقسم كل الانظمة الى شرعية واخـــرى فـــاقدة للشـــرعية. فشرعية النظام تزداد وتنقص استنادا الى مدى التزامه بالشرع وقيم الاســـلام. وعليه فند رضا الرأي القائل بان كل نظام حكم جاء بعد الخلافة الراشدة كـان عاريا من كل شرعية، كما رفض استغلال هذه الدعوى غير المؤسسة لتـــبرير

الانسلاخ كلية من كل قيود الشرع. فجرائم الماضي واخطاؤه لا يمكن ان تتخذ ذريعة لتبرير تجاوزات اليوم. ورد رضا ايضا حجة الكماليين الذين ادعوا فقدان المرشحين المؤهلين من قريش في عصرنا هذا، بل واشار الى عدد من اهل الكفاءة والاهلية ممن يصلحون للمنصب.

لم يقبل رضا ايضا المقولة التي ترى الخلافة وسيلة لا غاية، مما يعني امكانية استبدالها باي نظام سياسي آخر. فلو قبلنا بهذا المنطق لأمكن القول أيضا بأن استبدال الشريعة الإسلامية بأي قانون آخر جائز، وذلك بدعوى ان هدف الشريعة احقاق العدل، مما يجعل اي قانون اخر يحقق العدل يقوم مقامها. بل ويمكن ان نمضي في هذا السياق فنقول إنه بما ان هدف الدين هو تزكية النفس عن طريق العبادة، فان اي عقيدة او ديانة تحقق هذا الغرض يمكن ان تصلح، ولا داعي لان نعتنق الاسلام خصيصا وتحديدا. (٧) وبما ان هذه الحجج مردودة، لزم القول بان مؤسسة الخلافة، مثلها ومثل الشريعة الاسلامية، لا تقبل البدائل.

علي عبد الرازق وقضية الخلافة

أثارت الاحداث التي وقعت في استانبول جدلا اتسع نطاقه الى بقية انحاء العالم الاسلامي. ففي الهند ظلت حركة الخلافة توسع من نشاطها لتجميع المسلمين حول قضية الخلافة وتدلي أيضا بمساهماتها في النقاش الدائر. فقد ساهم السياسي والعالم الهندي المشهور أبو الكلام آزاد بسلسلة مقالات حول الخلافة

نشرت في "المنار" ابتداء من عام ١٩٢٢، وتبع ذلك رشيد رضا ناشر "المنــار" نفسه إذ ساهم بسلسلة مقالات نشرت فيما بعد في كتاب عنوانه "الخلافــة او الامامة العظمى" (عن دار المنار ـــ القاهرة، ١٩٢٥). وفي الوقت نفسه استمر معارضو الخلافة ايضا في الإدلاء بدلوهم في الجدل الدائر. فبعد عامين من نشـر كتاب الجمعية الوطنية المشار إليه فجر العالم الازهري المصري الشيخ علي عبـد الرازق (١٨٨٧ ـــ ١٩٦٦) قنبلة مدوية بنشر كتابه "الاسلام واصول الحكـم" في أواخر عام ١٩٢٥. رفض عبد الرازق في كتابه هذا الاعـــتراف لمؤسســة الخلافة بأي اصل في الممارسة الدستورية الاسلامية. واحتج المؤلف الذي كــان يعمل قاضيا على رأيه باربع نقاط رئيسية:

أولا: إن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم ينشيء دولة وكانت سلطته روحيـة لاغير.

ثانيا: الاسلام لم يحدد اي نظام معين للحكم ويمكن للمسلمين ان يختـــاروا اي نظام حكم يرونه مقبولا.

ثالثا: كل انظمة الحكم التي نشأت بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) بمـا فيها خلافة ابي بكر والخلافة الراشدة لم تتم على اصل ديـــني، وانمـــا كـــانت مؤسسات ارتجلها العرب في ذلك الوقت لتسيير شـــؤونهم، واطــلاق اســم "الخلافة" عليها قصد به إضفاء شرعية دينية على هذه المؤسسة.

رابعا: هذا النظام هو اصل البلاء في العالم الاسلامي لأنـــه اســتخدم لتـــبرير الاستبداد وفرض الانحطاط على المسلمين. (٨(

كما هو متوقع فان هذه الآراء غير المعهودة اثارت عاصفة من النقد في الاوساط الاسلامية، فقد جرت محاكمة في الازهر لعلي عبد الرازق انتهت بتجريده من درجة العالمية وبالتالي فقدان وظيفته. وقد احتج علماء الازهر ضد عبد الرازق بحجج عدة منها:

اولا: دعواه بان الرسول (صلى الله عليه وسلم) حارب حروبه من أجل أهداف سياسية لا دينية اساءة للرسول (صلى الله عليه وسلم.(

ثانيا: انكاره قيام الاجماع بين المسلمين حول وجوب الخلافة مخالف لما ثبت عن المسلمين وما اجمع عليه علماؤهم.

ثالثا: دعواه بان الشريعة الاسلامية تحتوي على قيم روحية محضة ولا تحتوي على قوانين وضعية تتعلق بالمعاملات وغيرها مخالفة لنصوص واضحة ولاجماع المسلمين.

رابعا: دعواه بان الخلافة الراشدة لم تكن لها شرعية دينية (أي انها كانت مؤسسة وضعية علمانية) مخالف للاجماع. (٩(

وفي دفاعه عن نفسه احتج عبد الرازق بعبارات وردت في كتابه بعضها يناقض بعضا. مثلا نجده يلفت نظر منتقديه الى عبارة تقول ان سلطة الرسول (صلى الله عليه وسلم) فاقت السلطة السياسية (بينما هو يقول في جانب اخر ان هذه السلطة روحية فقط). وفي وقت لاحق حاول عبد الرازق أن يصل الى حل وسط مع مخالفيه وذلك حين قال بأنه لو ان المسلمين اليوم اجمعوا على ان نظام الخلافة هو المناسب للحكم لكان هذا النظام شرعيا استنادا الى هذه الحقيقة فقط. واعترف فوق ذلك بان الخلافة الراشدة كانت شرعية تحديدا لانها قامت

على اجماع المسلمين. ولكن عبد الرازق في كل هذه المواقف لم يتزحزح عن موقفه الاصلي القائل بان اجماع المسلمين لا مبادىء الشريعة هي اساس شرعية الحكم. (١٠)

جزء من الضجة التي اثارها كتاب عبد الرازق كانت بسبب الصورة المشوشة التي قدم بها افكاره. فقد كانت هناك نقطتان محوريتان في الكتاب: الأولى ترى أن نظام الخلافة التقليدي لم يكن بعينه فرضا واجبا كما انه لم يستند على نصوص أو متطلبات شرعية قطعية، وعليه فان المسلمين احرار لو شاءوا اختيار بديل آخر له رأوا أنه الأصلح. أما النقطة الثانية فهي ان الشريعة الاسلامية لم تحتو على اي موجهات سياسية، وانها تركت المسلمين أحرارا ليحددوا ما يرونه مناسبا لهم من أحكام وقيم في أمورهم الدنيوية عموما والسياسية خصوصا. أولى هاتين النقطتين ليست موضوع خلاف كبير، بل هناك اجماع حولها من قبل المصلحين المعاصرين. ولكن النقطة الثانية كانت أضعف حجج عبد الرازق وقد تمكن خصومه من تفنيدها بدون كبير عناء.

وقد كان من شأن هذا التشويش أن يحرم جهود عبد الرازق وأفكاره من تحقيق المساهمة الايجابية التي كان من شأن النقاش الجريء حول قضايا الفكر السياسي الاسلامي ان يحققها. ومن جهة اخرى فان موقف الازهر والسلطات الرسمية ضد المؤلف اثار قضايا اخرى هامة تتعلق بحرية الرأي في الاطار الاسلامي، فقد وقف كثير من المفكرين والكتاب مع الشيخ علي عبد الرازق رغم اختلافهم مع ارائه، وذلك دفاعا عن حرية الرأي، واستهجانا لاستغلال السلطة ضد مفكر بسبب آرائه لا غير، على الرغم من ان هذه السلطة لم تكن كما اسلفنا

معنية بالاسلام ولا بشؤونه(١١). جدير بالذكر انه حتى بعد ان اعلن عبد الرازق في آخر ايامه رجعته عن آرائه (واعيد بالتالي لمناصبه) كانت الازمة التي ثارت حول كتابه قد اصبحت عائقا له عن تقديم اي مساهمة جدية جديدة في النقاش. فلا نجد مثلا في ما اورده من اسباب لموقفه الجديد اي اضافة ذات معنى للفكر السياسي الاسلامي. ويمكننا اعتبار هذه الواقعة باكملها مأساة كبرى انسانية وفكرية، ساهم فيها عدم نضج الفكر من جهة، وضيق الافق من جهة اخرى ــ وللاسف فان كلا العاملين ما زالا معنا حتى اليوم مما يجعل النقاش الجاد والموضوعي حول قضايا الفكر الاسلامي اشبه بحقل ألغام يحتاج إلى خبرة وخرائط دقيقة لعبوره.

الحركات الاصلاحية و"خلافة الخلافة:"

الفترة التي اعقبت قرار الغاء الخلافة في تركيا في عام ١٩٢٤ كانت فترة عصيبة بالنسبة للمسلمين، عاشوا خلالها محنة حقيقية وحالة من فقدان التوازن لم يسبق لها مثيل في تاريخهم. فقد كانت هذه أول مرة منذ فجر الاسلام يجد فيها المسلمون أنفسهم بغير سلطة مركزية تتولى رعاية أمور العقيدة ومصلحة الأمة في آن واحد. فمهما قيل عن مؤسسة الخلافة في السابق، وعن انحطاطها وتدهورها وفشلها، إلا أنها بقيت القبلة التي تتجه اليها انظار الأمة، والمحور الذي تدور حوله خلافاتهم وصراعاتهم ــ فوجود مؤسسة تنقصها الكفاءة لاداء هذه الوظيفة المحورية (أو أي وظيفة اجتماعية أخرى) يكون في حد ذاته دافعا لتوجيه الانظار نحو هذه المؤسسة حتى ولو بالنقد ومحاولات

الاصلاح. ولكن اختفاء الوظيفة نفسها يؤدي بلا شك الى فقـــدان التـــوازن وانعدام الوجهة. ولهذا كان اختفاء منصب الخليفة زلزالا هز الامة من أقصاهـــا الى أقصاها. وكما يحدث عادة في مثل هذه الظروف، هب المصلحون من كـــل صوب وحدب واستفزوا الهمم للتصدي لهذه الكارثة.

كانت هذه هي الأجواء التي قرر فيها مدرس مصري شاب يعمل في الاسماعيلية انشاء حركة اطلق عليها في عام ١٩٢٨ "حركة الاخوان المسلمين". ولا بد ان هذا الشاب الذي كان اسمه حسن البنا (١٩٠٦ ــ ١٩٤٩) كان قـــد تـــأثر كغيره من الشباب المتدينين بالاجواء التي خلقتها حركة الخلافة التي نشـــأت في الهند كما اسلفنا واصبح لها تأثير كبير في بقية انحاء العالم الاســـلامي، حيـــث سعت الى عقد مؤتمرات عديدة لحسم قضية الخلافة واعادة المنصب الى الوجود. وقد انعقدت لهذا الغرض مؤتمرات عدة، أبرزها مؤتمر مكـــة في عـــام ١٩٢٦ ومؤتمر القدس عام ١٩٣١. وقد كان هدف حركة الخلافـــة في أول الامـــر الدفاع عن ابقاء الخلافة في تركيا. وبعد الغاء الخلافة سعت الحركة الى احيائـها واعادتها الى موقعها السابق في اسطنبول. ولما فشلت هذه الجهود أيضا اتجـهت الانظار الى محاولة تولية المنصب لحاكم مسلم آخر. وقد فشلت هذه المحـاولات أيضا بسبب التنافس الحاد بين المرشحين، وكانوا جميعا تقريبا من الملوك العرب. وقد عبر انهيار هذه المحاولات عن نهاية عصر بكامله في التاريخ الاسلامي. هـذا العصر الذي امتد منذ الخلافة الراشدة تميز بوجود سلطات رسمية في موقع واحد أو أكثر يمكن التعويل عليها في مواجهته والتصدي للقضايا التي تواجه الامـــة في دينها ودنياها. وخلال كل تلك الفترة كان من الممكن نظريا للامة ان تتجـــه

بأنظارها نحو هذه السلطات للتصدي لأي محنة أو معضلة تواجهها، سواء اكانت هذه المعضلة دينية مثل خلاف مذهبي وعقائدي حاد، أو سياسية، مثل انتشار الفوضى أو تربص الاعداء الاجانب بالأمة. وكانت هذه أول مرة منذ هاجر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة في عام ٦٢٢م وانشأ دولته هناك، يكون فيها الاسلام دينا بدون دولة تحميه، وعقيدة تبحث عن وطن.
واذا عرفنا الاهمية التي علقها المسلمون على هذا التاريخ الذي جعلوا منه بداية التاريخ الاسلامي، لأمكن القول ان الساعة توقفت بالنسبة للمسلمين في عام ١٩٢٤. وقد كان هذا ايذانا ببداية عصر جديد فتح الباب للعمل الجماهيري المباشر والقى بظلال من اللا شرعية والمؤقتية على كل حكومة قائمة.
وهكذا يمكن اعتبار حركة الاخوان المسلمين وحركات الاصلاح المماثلة (والحركات السابقة التي الهمتها مثل الحركة الاصلاحية التي قادها مصلحون امثال الافغاني وعبده ورشيد رضا) ردة فعل ليس لفشل دولة مسلمة بعينها بل لفشل الدول الاسلامية مجتمعة في توفير الحد الادنى من الحماية للأمة الاسلامية من الانهيار الداخلي والاستهداف الدولي الذي بلغ قمته في الاستعمار الغربي وذيوله. هذه الحركات هي من ناحية أخرى أيضا انعكاس للتطورات المترابطة التي اصطلح ان يطلق عليها مجتمعة لفظ "التحديث". وتشتمل هذه التطورات على بعد اقتصادي يتعلق بانتشار التصنيع وطرق مستحدثة لتنظيم العمل واضطراد التطور والابداع التقني لحل مشاكل المجتمع عبر وسائل فعالة ومتجددة، وتطورات اجتماعية تتعلق بانتشار التعليم النظامي واتساع المدن على حساب الوجود الريفي، وجوانب سياسية تتعلق بزيادة فعالية وعقلانية

المؤسسات السياسية وزيادة المشاركة الشعبية فيها، هذا بالاضافة الى ابعاد ثقافية وفكرية ونفسية صاحبت هذه التطورات وأطرتها واثرت فيها كما تأثرت بها.

وقد مس هذا التطور العالم الاسلامي بدءا بالتحديث العسكري. فقد تنبهت الدولة العثمانية وبقية الدويلات الاسلامية مثل ايران ومصر وتونس الى خطورة التفوق العسكري الغربي الساحق الذي هدد استقلال هذه الدول بل ووجودها، فسارعت باجراء اصلاحات عسكرية، شملت تحديث أسلحة الجيوش وانشاء المدارس العسكرية وارسال البعثات التعليمية الى الغرب. ثم اعقب هذا اجراء توسع في الصناعة والتعليم الفني. وقد نشأ عن كل هذا نشوء طبقة سياسية وثقافية جديدة نهلت من العلوم الجديدة واصبحت تنظر الى قضايا ومشاكل عالمها من منظور يختلف جذريا عن المنظور التقليدي الذي ظل يطبع نظرة جماهير المسلمين لهذه القضايا.

وقد نشأت الحركة الاصلاحية الحديثة والحركات الاسلامية التي ورثتها في كنف هذه الطبقة المتأثرة بالحداثة وكردة فعل لبعض التيارات المتأثرة بالفكر الغربي وسطها. وبما ان الدولة الحديثة والتي اصطلح على تسميتها بالدولة القومية كانت من أبرز نتائج عملية التحديث هذه، كان لزاما ان تنشأ الحركات الاسلامية في كنف هذه الدولة التي اصبحت في نفس الوقت غريمها الاكبر. فبينما كان بوسع المصلحين الأوائل ان يطوفوا بالعالم الاسلامي من الهند الى اسطنبول والمغرب بدون حواجز وان يعتبروا كل بلد فيه وطنا، وكان بامكانهم تحويل ولائهم من حاكم الى آخر، فان مثل هذه الحرية لم تعد متاحة

لاسلافهم. لقد لعب الافغاني مثلا ادوارا سياسية هامة، بل وكان قريبا من الحكم في كل من افغانستان وايران ومصر واسطنبول، بينما تولى خير الدين التونسي رئاسة الوزراء في كل من تونس واسطنبول. وفي أول أمرها كانت حركة الاخوان المسلمين غير متأكدة من هويتها، بل ان مؤسس الحركة فكر جديا في مطلع دعوته في الهجرة الى السعودية أو غيرها، بينما ناقشت الحركة جديا موضوع المقر الأساسي. ولكنها حسمت أمرها في آخر الامر واعتبرت نفسها أولا واخيرا حركة مصرية همها الاساسي اصلاح المجتمع المصري وقاعدتها هي مصر أو "وادي النيل"، وذلك انسجاما من الموقف القومي المصري من وحدة مصر والسودان (١٢).

وقد رأت حركة الاخوان المسلمين ان أولوياتها تنحصر في محاربة الاستعمار وتحقيق استقلال مصر وبناء دولة قوية فيها تقوم على شرائع الاسلام وتسعى لتحقيق الرفاهية والعدل لشعبها. ولكن البنا لم يتوقف طويلا عند طبيعة الدولة التي يريد تأسيسها، حيث كان همه الأكبر هو اصلاح الفرد والمجتمع. فقد أكد مرارا على ان همه الأكبر هو "ايقاظ الروح واحياء القلوب"، ورأى ان كل اصلاح آخر مرغوب فيه سينبع من هذا الاصلاح المركزي للنفوس والقلوب (١٣). فخلق الفرد المسلم سينتج عن ضرورة خلق الاسرة المسلمة ومن الأسر المسلمة يقوم المجتمع المسلم (١٤). والدولة الاسلامية ستكون ثمرة هذا الاصلاح ولا يعقل ان تكون مبتدأه.

ولا بد ان نعترف هنا بأن بعض الغموض والازدواجية سادا افكار البنا في هذا الخصوص. فانكاره لمركزية الدولة لمشروعه الاصلاحي لم يمنعه من الانخراط في

صراعات سياسية حادة ومن ارسال الدعوات المتكررة لزعماء الدول الاسلامية لحضهم على الاضطلاع بمسؤولياتهم تجاه الأمة والدين. وفي وقت لاحق بدا أن البنا اصبح يزداد اقتناعا بمحورية دور الدولة في الاصلاح. فقد ظهر له ان الصراع ضد الاستعمار واصلاح التربية والقانون والاقتصاد وغيرها لا يمكن ان تتأتى الا على يد الدولة. ولهذا نجد عددا متزايدا من رسائله اصبحت توجه الى "سيادة رئيس الوزراء" وغيره من رؤساء الدول والحكومات والجماعات المتنفذة. وهذا بدوره دفع البنا ليركز اكثر على شكل الحكومة، فنجده يميل عموما الى شكل الحكومة الدستورية النيابية باعتباره هو الامثل، وان كان دعا الى اصلاحات محددة في النظام الدستوري المصري. وقد ركز البنا هجومه خصوصا على النظام الحزبي الذي رآه اداة لتفريق الامة ولا يخدم أي هدف أو وظيفة حقيقية. وقد دعا البنا ايضا الى اصلاح النظام الانتخابي بحيث يصبح البرلمان مشتملا في عضويته على كل "أهل الحل والعقد" في المجتمع. وحسب رأيه فان هذه الطبقة تشمل العلماء المؤهلين والخبراء في الشؤون العامة وقادة المجتمع البارزين على المستوى المحلي (١٥).

ولكن الازدواجية في فكر ممارسة الجماعة استمرت مما أدى بها في النهاية الى كوارث متلاحقة. فكون الجماعة نشأت كردة فعل لغياب الدولة الشرعية كما أسلفنا دفعها لكي تتصرف احيانا كان الدولة لا وجود لها. مثلا نجدها انشأت جهازها العسكري المعروف بالنظام السري للمشاركة في حرب فلسطين ولاشعال المقاومة المسلحة للوجود البريطاني في القناة في تعبير واضح عن الاعتقاد بأن الدولة المصرية والدول الاسلامية عموما عاجزة عن الاضطلاع

بدور الدفاع عن الامة. وقد مثل هذا تحديا خطيرا للدولة يهدد بسلبها اخص خصائصها حسب تعريف ماكس فيبر، وهو احتكار العنف المشروع. ومثل هذه الخطوة كان لا بد ان تؤدي الى صدام مع الدولة. وكان من نتيجة هذا الصدام لما وقع ان جعل الدولة تحتل وضعا اكثر تأخرا في اطار النظرية السياسية للحركة، في نفس الوقت الذي أصبحت فيه الدولة أهمية محورية في الممارسة العملية لهذه الحركة، ذلك ان المحن المتعاقبة التي تعرضت لها الحركة، على يد النظام الملكي أولا (١٩٤٨ ـــ ١٩٥٠) ثم وعلى يد النظام الثوري، وبالاخص في الاعوام ١٩٥٤ و١٩٦٥ كان من شأنها ان جعلت بقاء التنظيم نفسه يعتمد على موقف الدولة منه. وقد جعل هذا الوضع التنظيم أعزل مرتين: مرة لأنه لم يكن يملك قدرة عسكرية وسياسية يواجه بها الدولة، ومرة لأنه كان في نفس الوقت أعزل من أي أدوات نظرية لمواجهة الدولة والتكيف مع الواقع الذي فرضته.

وقد حاول عدد من المفكرين وعلى رأسهم سيد قطب (١٩٠٤ ـــ ١٩٦٦) ملء هذا الفراغ بالدعوة الى صرف النظر عن مسألة الدولة واعطائها مكانا ثانويا في الفكر النظري للحركة مع التركيز على خلق الجماعة المؤمنة أولا اسوة بالرسول صلى الله عليه وسلم الذي ركز على الدعوة أولا و لم يلتفت الى انشاء دولة الا بعد ان قامت جماعة مسلمة قادرة على الاضطلاع باعبائها. فقد رأى قطب ان الدولة الاسلامية الاولى نشأت تتويجا لتربية روحية طويلة لم تقبل خلالها الجماعة الاسلامية بأي تسويات مرحلية مع الاوضاع القائمة من ذلك النوع الذي يفرضه العمل السياسي العادي. وعلى المسلمين ان يحتذوا هذا

المثال اليوم فيمتنعوا عن الدخول في النشاط السياسي القائم على استمالة الناخبين والرأي العام عبر وعود وتسويات تعد الناخب بالمن والسلوى اذا قبل ببرنامج الحركة الاسلامية. بل ان الحركة الاسلامية لا ينبغي اساسا ان تطرح أي برنامج سياسي، لان وضع مثل هذا البرنامج يفترض وضع العلاج لمشاكل المجتمعات الحالية المنحرفة عن الاسلام، وهذا من الفضول لأن هذه المشاكل ستختفي حتما في المجتمع الفاضل القائم على قيم الاسلام وقد تحل محلها مشاكل مختلفة تماما. وأعداء الاسلام يحاولون جاهدين استدراج انصاره لرسم مثل هذه البرامج ليتخذوها سلاحا ضدهم، وهو سبب آخر للاعراض عن مثل هذه الشباك التي ينصبها الاعداء، وللانصراف عن نشاط هو قطعا مضيعة للوقت والجهد (١٦).

وهكذا يمكن ان نقول ان الظروف الموضوعية والجو الفكري اللذين نشأت فيهما حركة الاخوان المسلمين لم يكونا مما يشجع على قيام نقاش واسع ومفصل حول الدولة الحديثة، وطبيعتها. ولكن الأمر كان مختلفا بالنسبة للحركة التي ورثت حركة الخلافة مباشرة، وهي الجماعة الاسلامية التي نشأت في الهند عام ١٩٤١ على يد العلامة أبي الاعلى المودودي (١٩٠٤ ــ ١٩٧٩). وقد نتج هذا اولا عن المناخ الذي انشأته حركة الخلافة التي كانت حركة سياسية ذات اهداف واضحة، وثانيا الطور المتقدم للتحديث والتغريب الذي شهدته الهند مقارنة بمصر اضافة الى بروز قضية انشاء دولة اسلامية تكون وطنا مستقلا لمسلمي الهند كقضية محورية هناك. وعليه كان المودودي من أول

من سعى لتقديم اجابات واضحة وقاطعة للمسائل التي تثيرها نشــــأة الدولـــة الحديثة من منظور اسلامي.

وقد انطلق المودودي من رفض حاسم لفكرة انشاء وطـــن قومـــي مســـتقل للمسلمين (الدعوة التي تزعمها محمد علي جنـــاح وتوجـــت بانشـــاء دولـــة باكستان)، قائلا ان الاعتقاد بأن مثل هذه الدولة ستؤدي حتما الى قيام دولـــة اسلامية هو وهم محض،.فالدولة الاسلامية الحقيقية هي عبارة عن عملية عبـادة جماعية تضطلع بها الامة الاسلامية وترتكز على مفهوم خلافـــة الانســـان في الارض. فالانسان خليفة الله في الارض، مما يجعل الله تعالى هو صاحب السيادة في المجتمع السياسي الاسلامي الذي يتساوى أفراد الامة فيه في المسؤولية عـــن ادارة الدولة. ويمكن اطلق تعبير "الثيوقراطية ـ الديمقراطية" theodemocracy على مثل هذه الدولة، باعتبارها دولة ديمقراطية يحكمها القانون الالهـــي. أمـــا الهدف الاساسي لهذه الدولة فهو الامر بالمعروف ومحاربة المنكر بكل وســـيلة ممكنة. وقد استنتج المودودي من هذا ان الدولة الاسلامية لا بـــد ان تكـــون شمولية، أقرب نموذج لها في عصرنا هو الدول الشيوعية أو الفاشية. وهي ايضـــا دولة ايديولوجية بمعنى ان حق المواطنة فيها يقوم حصرا على العقيدة ولا ينظـــر الى جنس أو قومية المواطن فيها أو طبقته.

وقد زاد المودودي فاعاد تأكيد متطلبات النظرية الاسلامية التقليدية كأســـاس للدولة الجديدة. فالحاكم في هذه الدولة لا بد ان يكون شخصا فردا هو أعـــدل المسلمين واتقاهم، ويتولى منصب الخلافة. ويعاون الخليفة في اداء مهامه مجلس استشاري ولكن للخليفة حق رفض مشورة المجلس حتى وان كان ذلـــك رأي

اغلبية الاعضاء. وليس للمجلس ولا للأمة بكاملها ان تعارض أي قرار يتخـذه الخليفة، ولكن يحق للأمة ان تخلع الخليفة اذا فقد ثقتها. والدولة الاسلامية بهـذا المعنى هي المرحلة النهائية في خلق المجتمع الفاضل، فالدولة لا تكون الا انعكاسا للاوضاع الاجتماعية التي عنها تنشأ. ولخلق هذا المجتمع لا بد ان تقوم نواة مـن الافراد الملتزمين لقيم الاسلام وان يناضل هؤلاء ويجتهدوا لكي تعلو هذه القيـم في المجتمع بأكمله، وهكذا يتم وضع الاساس للدولة الاسلامية. ومثـل هـذه الدولة تخالف الدولة الاخرى التي يخضع فيها الانسان لانسان مثله (اما مباشـرة عن طريق الاستبداد). أو بطريق غير مباشر عبر الخضوع لقوانـين ونظريـات وايديولوجيات من صياغة البشر) وذلك لانها لا تعترف بسيادة الا الله سـبحانه وتعالى (١٧).

رؤية المودودي التي فصلناها اعلاه تواجه مشاكل عدة نجمت عن المواءمة غـير الناجحة بين النظرية التقليدية للخلافة والمفاهيم الحديثة. فنحن نجد انفسنا بـلزاء ثلاثة مفاهيم متعارضة للسيادة: فهناك السيادة العليا لله تعالى، وسيادة أخـرى للامة، وسيادة ثالثة للخليفة. وسنعود لاحقا للحديث عن مفهوم السـيادة لله، ونكتفي هنا بالقول بأن الترجمة العملية لهذا المفهوم هي السيادة للشـرع أو القانون. ولكن بما ان القانون لا وجود له الا عـبر الخليفـة أو الامـة ممثلـة بمجلسها، فان الصيغة التي اقترحها المودودي تحيل السـيادة عمليـا للخليفـة منفردا، مما جعل من سلطته بالضرورة سلطة استبدادية لا سيادة فيها للامة عـبر ممثليها ولا للقانون عبر مؤسساته من قضاء وغيرها. وبالمثل نجد مفهوم تـولي الدولة للامر بالمعروف والنهي عن المنكر عنى بالضرورة عنـد المـودودي ان

تتحول هذه الدولة الى سلطة شمولية تتدخل في اخص شـؤون الافـراد، ممـا يعارض الطبيعة الديمقراطية التي عزاها لها المفكر. وهناك مشكلة اخرى نتجـت عن الافتراضية المتلازمة حول ضرورة ان يكون الحاكم دكتاتورا يتمتع بالتقوى وان تكون الدولة واقعة تحت سلطان أمة هي ايضا بمجتمـع فـاضل تعريفـا. فبالاضافة الى صعوبة تحديد الصفات المتعلقة بالتقوى والفضيلة موضوعيا، نجـد ان الحركات الاسلامية الحديثة تعتبر نفسها عمليا التجسـيد الحـي للتقـوى والصلاح ــ هذا الاعتقاد الذي اقترن ايضا بالتشاؤم حيـال قـدرة جماهـير المسلمين على المساهمة الفعالة في خلق الدولة الاسلامية الفاضلة جعـل هـذه الجماعات تكون كمن يعني نفسه حين تتحدث عن الجماعة الفاضلة، مما خلـق هوة عميقة بين هذه الجماعات وبين الجماهير. وغني عن القول أن هذا التعـالي على الجماهير خلق ردة فعل معاكسة لدى هذه الجماهـير وعضـد النظـرة التشاؤمية لدى هذه الجماعات تجاه العامة بسبب رفضها للجماعات الاسلامية. وقد ظلت هذه النظرة سائدة في أوساط العمل الاسلامي ونتائجها مضطـردة حتى حدث تحول في فكر بعض الحركات الاسلامية بدأ في حركـة الاخـوان المسلمين السودانية في الستينات والسبعينات وانتشر بعد ذلك لتتبنـاه حركـة الاتجاه الاسلامي في تونس في السبعينات والثمانينات وحركة الشباب الاسلامي في ماليزيا في الثمانينات. وقد برز هذا الرأي أولا في كتابات الدكتور حسـن الترابي الذي صرف كثيرا من التفكير في أمور الدولـة (وعالجـها بالممارسـة العملية) والذي تناول المسألة من منظور منهجي. رأى الترابي ان الدولة تمثـل مبدأ تشريعيا مهما في القانون الاسلامي وتقترن في ذلك بالاجماع كواحد مـن

أسس التشريع الاسلامي، كما دل على ذلك اعتبار العلماء ممارسة الدولة على عهد الخلافة الراشدة بمثابة سوابق قانونية اضافة الى ان قرارات الحاكم في أمور كثيرة اعتبرت اساسا لتحديد منطوق القانون. وقد زاد الترابي فرفض المفهوم التقليدي للاجماع (والذي أكد عليه المودودي) والذي يرى ان الاجماع المقصود هو اجماع الصحابة أو اجماع علماء الدين، ورأى بالمقابل أن الاجماع الملزم هو اجماع غالبية المسلمين (أو الرأي العام لجمهور المسلمين) في أي وقت معلوم. ويقتصر دور العلماء وغيرهم من الخبراء المتخصصين في شتى ضروب العلم على تنوير الرأي العام في مجالات تخصصهم. ولكن الرأي العام الحر المستنير هو الحكم في شؤون الامة، لا رأي القلة من المتخصصين. وهذا الرأي تؤيده، حسب مقولة الترابي، حقيقة ان المذاهب المعتبرة والمعتمدة لدى جمهور المسلمين لم تفرضها سلطة سياسية ولا رأي حفنة من العلماء، وانما اختارها العامة اختيارا حرا، مما يعني ان رأى جمهور المسلمين هو الفيصل في تحديد الاجماع. من هذا المنطلق يرى الترابي ان الحكومة في الدولة الاسلامية يجب ان يقع اختيارها من قبل الشعب وبناء على الارادة الحرة لاغلبية المسلمين. فاذا تم انتخاب حكومة بناء على هذا المبدأ فيما يتعلق بتفسير القانون قوة القانون نفسه، وتصبح هذه الخيارات جزءا من الشريعة (١٨). وهكذا يكون الترابي قد رفع الدولة الى درجة المشرع في أمور الدين والدولة في نفس الوقت الذي اخضعها فيه للارادة الشعبية. ومن هذا المنطلق يكون الدور التشريعي للدولة هو في الحقيقة صورة أخرى من صور التعبير عن الاجماع الشعبي.

وقد تجاوز الشيخ راشد الغنوشي زعيم حركة الاتجاه الاسلامي في تونس في اطروحاته هذا الموقف حين رأى ان الحركة الاسلامية لا يصح اعتبارها تجسيدا للمجتمع الفاضل، بل هي لا تعدو ان تكون واحدة من القوى المؤثرة في اطار الدولة الديمقراطية. وبينما نجد الترابي لا يزال يعتبر الحركة الاسلامية بمثابة القائم والقيم على قيم الاسلام والشريعة في اطار الدولة الاسلامية، وهو الدور الذي تصدت له هذه الحركات بعد غياب الخلافة، نجد الغنوشي يرفض هذا الدور — فالحركة الاسلامية في نظره لا تملك احتكار تفسير الاسلام ولا حق املاء القيم التي يلتزمها المجتمع — فهذه الحركة بمجرد حزب سياسي آخر يطرح برنامجه على الجماهير التي هي وحدها صاحبة الخيار في أي برنامج أو حزب ترجح. ولم يكترث الغنوشي لما عبر عنه المودودي وغيره من الاسلاميين من خوف من ان تتبنى هذه الجماهير خيارات غير اسلامية كما تسمح بذلك طبيعة الدولة الحديثة. فهو يرى ان الحركة الاسلامية ليست وصية على الشعب ولا قيمة عليه، وكل ما يحق لها هو ان تدعو الناس الى برنامج بالتي هي أحسن وتجتهد في اقناعهم. فاذا رفضوا القبول بالبرنامج الذي تطرحه فان هذا شأنهم (١٩).

ولكن هذا الرأي يفترض بالضرورة ان الدولة المذكورة تتمتع بالحرية والديمقراطية. ولكن الشيخ الغنوشي لم يقل من الذي يضمن الحريات والعملية الديمقراطية. وقد عانت حركة الاتجاه الاسلامي (التي أصبحت فيما بعد حزبا تحت اسم النهضة) مما يشبه الشلل بعد ان قررت الحكومة التونسية الحالية اتباع سياسة قمعية صارمة تجاهها، فدمرت تنظيمها وشردت قادتها في المنافي. فهل تقاتل الحركة في هذه الظروف من اجل الديمقراطية أم تقبل بأن تظل الى الابد

محرومة من الوجود القانوني؟ وهل تكون الحركة التي تقاتل من اجل الديمقراطية (لا الإسلام) حركة اسلامية أم تتخذ مسمى اخر؟

الثورة الإسلامية في إيران والنموذج الإسلامي الحديث:

في الفترة التي أعقبت سقوط الخلافة ولعقود تلت ظلت الدولة الاسلامية مجرد فكرة في الأذهان، بينما انحصرت الحركات التي تبشر بها في العالم الاسلامي السني. ولم يكن العالم الاسلامي الشيعي بمعزل عن هذه التطورات كلية. فقد شهدت ايران في مطلع القرن حركة دستورية قوية كان من نتائجها ان انضم العلماء الى الحركة الاصلاحية المطالبة بالديمقراطية وحرصوا على ان يعطي الدستور دورا للعلماء في مراجعة القوانين — ولكن الحركة الدستورية في ايران فشلت وانهارت دولة القاجار بعد ذلك بكاملها، وحلت محلها دكتاتورية عسكرية علمانية اسسها رضا بهلوي واستهدت بنموذج اتاتورك في تركيا. وقبل ذلك كان رائد الاصلاح الاسلامي الحديث جمال الدين الافغاني نشأ نشأة شيعية (٢٠) وان كان لم يكشف عن هذه الحقيقة خلال الفترة التي لمع فيها في مصر وتركيا. وكما هو معروف فان نشاط الافغاني طال كلا من افغانستان وايران اضافة الى مصر وتركيا والهند واوروبا. ولعله لم ير اهمية تذكر للخلاف السني الشيعي، ولهذا ركز على وحدة المسلمين، بل على وحدة الشعوب المستعمرة عموما ضد الاستعمار الغربي.

ولعله من الطريف ان وفد حركة الخلافة الذي بعثت به الحركة للقاء كمال أتاتورك لحضه على عدم المساس بمؤسسة الخلافة كان يتكون من شخصيتين شيعيتين، هما الأغا خان زعيم الطائفة الإسماعيلية، وأمير علي، المفكر الهندي المشهور ومؤلف كتاب "روح الاسلام". وقد اتخذ كمال اتاتورك من هذه الحقيقة مادة للتندر والسخرية بالوفد، لافتا نظر أعضائه إلى أن الشيعة لم يعترفوا يوما بالخلافة العثمانية ولا غيرها. ولا ننسى ايضا ان اول ثورة اصلاحية اسلامية في العالم العربي هذا القرن كانت تلك التي قامت في اليمن عام ١٩٤٨، هي الثورة الدستورية التي قادها عبد الله الوزير وأيدها حسن البنا وجمع من قادة الاصلاح الاسلامي في العصر الحديث. وقد استلهمت هذه الثورة التي لم يطل نجاحها الفكر الشيعي الزيدي، وهو اقرب مدارس الشيعة الى الفكر السني، ويشكل جسرا يربط بين المذهبين.

ولكن كل هذه الحركات قامت الى حد ما على هامش الوعي الشعبي الشيعي، ولم تلمس او تحرك الجماهير الشيعية، التي ظلت تنتظر، كدأبها منذ قرون رجعة الامام المهدي الذي سيملأ الارض عدلا بعد ان ملئت جورا. وقد اقتصرت حركات الاصلاح الشيعي على الجدال المستمر بين مدرسة الاخباريين الذين يحبذون التقليد، ومدرسة الاصوليين الذين يؤيدون الاجتهاد. إلا أن طوفان التحديث الذي اجتاح العالم الاسلامي لم يكن ليوفر العالم الشيعي الذي فرض عليه ايضا ان يستيقظ من سباته ويواجه الواقع. وقد رأينا كيف برز جمال الدين الافغاني من داخل التيار الشيعي ليلعب دورا حاسما في حركة الاصلاح الحديثة. ولعل ابرز انجاز حققه الافغاني كان استنفار علماء الشيعة للتصدي لقرار الشاه

ناصر الدين منح احتكار شراء التبغ الايراني لشركة بريطانية. فقد اقنع الافغاني المرجع الشيعي الاعلى وقتها الشيخ ميرزا الشيرازي بإصدار فتوى بتحريم تناول التبغ، مما اجبر الشاه على الرجوع عن قراره. وقد استخدم العلماء نفوذهم الجديد هذا للمشاركة في الحركة الدستورية بين عامي ١٩٠٥ و١٩٠٦ والاصرار على حق العلماء في مراجعة كل تشريع يصدره البرلمان.

واكن بالرغم من كل هذا النشاط فان الفكر الشيعي ظل عاطلا من اي اسس نظرية تسند هذه النشاطات الاصلاحية التي كانت ارتجالية في الاغلب ـ ذلك ان الفكر الشيعي، وخاصة وسط المدرسة الاثني عشرية، ما زال يفرض بأن السلطة السياسية الحقيقية لا يمكن ان تكون الا من نصيب الامام المعصوم الغائب. وقد ظل هذا الفراغ النظري قائما حتى مجيء آية الله روح الله الخميني وبروزه كأبرز منظر سياسي شيعي في العصر الحديث.

ولد السيد روح الله الموسوي المصطفوي الخميني (١٩٠٠ ـ ١٩٨٩) في بلدة خمين بايران من اب ينتمي الى السلالة العلوية نزح جده من كشمير الى النجف ثم الى ايران. وقد سار روح الله على خطى والده الشيخ مصطفى الموسوي الذي برز في العلوم الشرعية، ولكنه اظهر ميلا مبكرا نحو الثورة على التقاليد والظلم. وقد برز اسمه لاول مرة في حركة الاحتجاج ضد قوانين اصدرها الشاه في عام ١٩٦١ واحتج العلماء لمخالفتها الاسلام. وفي عام ١٩٦٣ اعتقل بسبب انتقادات وجهها لعلاقة الشاه باسرائيل وادت الى تفجر مظاهرات عارمة ضد الحكومة. وفي عام ١٩٦٤ نفت حكومة الشاه الخميني الى تركيا بعد ان الهبت خطبه ضد قوانين الحصانة للجنود والعاملين الامريكيين المشاعر

في ايران. ومن تركيا انتقل الخميني الى العراق حيث ظل يـــدرس في النجـــف الاشرف حتى تم ابعاده في عام ١٩٧٨ تحت ضغط الشاه بعد انفجار الثـورة في ايران، حيث سافر الى باريس التي عاد فيها ظافرا في شباط (فـــبراير) ١٩٧٩ ليصبح القائد الاعلى للثورة حتى وفاته في عام ١٩٨٩. (٢١)

ولكن اهمية الخميني ومساهمته الفكرية تفوق كثيرا اهمية دوره السياسي .ذلـــك انه بالرغم من كون الفكر الشيعي ثوريا في جوهره (والمدرسة الزيدية تؤكـــد مثلا باستمرار على فرضية الثورة ضد الطغيان والظلم) الا ان المذهب الاثـــني عشري قد ادخل بعدا جديدا في هذا الفكر جعله يتسم بالسلبية. فنظرية الامـام الغائب وانتظار عودته حولت الواجب الاصلاحي عن كاهل الامة ووضعتـــه على عاتق الامام الغائب، و لم يبق للامة في غيبته سوى الانتظار والترقب.

وقد بدأ الخميني بالتنبيه الى الخلل والتناقض في هذه النتيجة، حيث ان الانتظـار السلبي لعودة الامام يعني عمليا السكوت عن كل الشرور والاثام التي تقـــع في غيبته. وبما ان الفكر الشيعي لا يرى تأجيل الفرائض التعبدية من حج وصـــوم وصلاة وغيرها الى حين عودة الامام، ان هذه الفرائض وغيرها من القيم الدينية قد تكون مهددة بفساد الحكومات المستبدة المحاربة (٢٢) للدين، فان التصـدي للواجب السياسي يصبح لازما ولا مفر منه.

وقد كملت وعضدت مساهمات الخميني كتابات وافكار المفكر والفيلســـوف الايراني علي شريعتي (المتوفى عام ١٩٧٧) والذي كان لتوفيقه بـــين الفكـــر الشيعي التقليدي والفكر الثوري الحديث فعل النـــار في الهشـيم في اوســـاط الشباب الايراني المثقف. وقد مثلت افكار شريعتي وكتاباته الجسر الذي جعـــل

من افكار الخميني التقليدية مفهومة لدى القطاع الحديث واوصل معانيها ومراميها الى اذهانهم. ويمكن ان يقول المرء بثقة ان الثورة الاسلامية في ايران ما كانت لتقوم لولا علي شريعتي، وانها ما كانت لتلقي الدعم الواسع الذي وجدته بين جماهير الشيعة لولا الخميني.

وقد اعاد الخميني في كتابه "الحكومة الاسلامية" (١٩٧١) صياغة الفكر الشيعي التقليدي ليعيد تأكيد مركزية الدولة في الفقه الشيعي اسوة بالحال في الفقه السني، وقد حقق الخميني هذا بتوسيع مجال مؤسسة "ولاية الفقيه" ونقلها من المؤقتية الى شيء من الثبات والدوام. مؤسسة ولاية الفقيه هي ترتيب ذرائعي مؤقت ابتكره الفقه الشيعي بعد غيبة الامام لتجنب الاعتماد على المؤسسات القضائية للدولة السنية. ويعطي هذا الترتيب الفقيه حق الولاية على الايتام والارامل ممن كان يجب ان تكفلهم الدولة والتحكيم في امور الميراث وغيرها من شؤون المجتمع التي تعتمد على القوانين. وقد سعى الخميني للانتقال الى الخطوة المنطقية التالية واعطاء الفقيه حق النيابة عن الامام في ادارة الشؤون السياسية للمجتمع قياسا على دوره في ادارة الشؤون الاجتماعية.

وعندما تولى الخميني قيادة الثورة في ايران سعى لان يجسد الدستور الايراني والممارسة السياسية هذا المفهوم، حيث اصبحت المرجعية العليا للدولة في يد فقيه يعتبر عمليا ونظريا نائب الامام الغائب. وقد جعلت شعبية الخميني وشخصيته الطاغية من هذه النيابة اكثر من مجرد عملية شكلية. ويمكن بدون مبالغة ان يقال ان الخميني تمتع بسلطة ونفوذ وتقديس لم يتمتع به أي من ائمة الشيعة في حياته. بل ان بعض هتافات انصاره اخذت تصفه بانه المهدي، بينما

كان الدعاء الغالب التضرع الى الله لكي يبقي الامام الخميني حتى مجيء المهدي. وهكذا اصبح منصب الامامة مع الخميني تجسيدا للفكرة التي جمعت بين الرؤية السنية والشيعية للسلطة السياسية باعتبارها ولاية زعيم يتسم بالتقوى والصلاح والكاريزما الدينية.

وقد اكد الخميني بتصرفاته هذه الرؤية، حيث سعى لدعم الدور الديني للدولة، ولباس عباءة الامام الذي يشرع للناس في دنياهم ويهديهم في امور دينهم. وقد وصل تقمص هذا الدور ذروته في اعلانه الشهير في شباط (فبراير) عام ١٩٨٨ بان مصلحة الدولة الاسلامية (كما يعرفها الامام طبعا) تعلو على كل قيمة اخرى وحتى على الشرائع الاسلامية والفرائض من حج وصوم. وحينما حاول خليفته الحالي آية الله الخامنئي ان يفسر هذا الرأي بانه يعني طبعا مصلحة الدولة الاسلامية في اطار الشريعة وبخه الخميني في رسالة مفتوحة اعاد فيها تأكيد ان مصلحة الدولة الاسلامية والدفاع عنها فوق الشريعة نفسها، وانه يجوز للامام تعطيل كل نصوص الشريعة وحتى الفرائض من زكاة وصوم وغيرها لحماية الدولة الاسلامية، وذلك لان الدولة الاسلامية هي اساس الشريعة، فلو زالت لزالت الشريعة بالكلية، وعليه فان الحفاظ عليها له الاولوية على كل جزئيات الشريعة.(٢٣)

غني عن القول اذن ان الجمهورية الاسلامية التي اسسها اية الله الخميني والتي واجهت مشاكل عملية ونظرية كثيرة، لم تبلغ المنال الذي تاقت اليه عبر تجسيدها مبادىء الاسلام، والاستهداء بقيادة امام ان لم يبلغ العصمة فهو على الاقل قدوة في التقوى والورع. ويبدو ان مؤسسي الجمهورية قد استصحبوا

هذا الامر في لا وعيهم على الاقل. فمفهوم الجمهورية كما نعلم يختلف جذريا عن مفهوم الامامة. الاول مبني على فكرة ان الحاكم خطاء، والثاني مبني على ان الحاكم معصوم. وشتان ما بين النموذجين. وقد ظهر هذا التناقض بين المفهومين في طبيعة وسلطات مؤسسات الجمهورية الاسلامية — فهي من ناحية جمهورية لها رئيس تعترف بانه من البشر الخطائين وتضعه تحت رقابة برلمان وجهاز قضائي مستقل. وكل من البرلمان والرئيس يخضعان لرقابة شعبية مباشرة عبر الانتخاب واجهزة الاعلام. وهناك ايضا دستور مدون يمثل المرجعية بالنسبة للشعب والمؤسسات جميعا. ولكن من جهة اخرى نجد مؤسسة الولي الفقيه، الذي هو المرجع الاعلى لكل السلطات، وهو عمليا فوق الدستور وفوق الشعب. وكأن هذا لا يكفي، فقد تم انشاء مجلس آخر يسمى مجلس حماية الدستور يضع نفسه رقيبا على كل المؤسسات الاخرى. وهناك ايضا تنظيمات اخرى عديدة مثل الحرس الثوري وقبله اللجان الثورية وجمعية العلماء المجاهدين وغيرها، وكلها تدعي وتمارس احيانا سلطات تتغول على مؤسسات اخرى، وهذا بدوره يقوي دور المرجع الاعلى (الولي الفقيه) فهو وحده القادر على حسم مثل هذه الخلافات في ضوء تضارب المؤسسات ومراكز القوى.

و لم يكن تضارب المؤسسات وتشويشها على بعضها وضعف الاساس النظري الذي قامت عليه هو المشكلة الوحيدة. فقد كانت هناك مشكلة الاشخاص ايضا. ذلك ان النظرية الاسلامية التقليدية بشقيها السني والشيعي تركز على دور الاشخاص اكثر من المؤسسات. وقد كان سلوك الاشخاص البارزين في الثورة الايرانية ابعد ما يكون عن كونه نموذجا يحتذى، و لم يكن اطلاقا يشبه

سلوك الاولياء والقديسين ممن نعموا بالهداية الالهية. فهم لم يتقاتلوا فحسب حول السلطة والجاه كأي بشر خطائين، و لم يتآمروا باستمرار ضد بعضهم البعض فقط بل ان الصراع من اجل المكاسب المادية ميز ايضا تصرفات كثير منهم و لم يختلفوا في هذه التصرفات عن الكفار والمارقين، بل كانوا في احيان كثيرة اسوأ. وفوق هذا فان حكام ايران دأبوا على ارتكاب الاخطاء والفظائع وانتهاكات حقوق الانسان وما الى ذلك من اخطاء في الحرب والسلم، مما جعلهم يقصرون كثيرا حتى عن النماذج الاسلامية التقليدية التي يدينها الفكر الشيعي بقوة. وباختصار يمكن ان نقول إن الثورة الاسلامية وممارساتها خلقت من الاسئلة والمشاكل المتعلقة بالفكر والممارسة الاسلامية اكثر مما حسمت.

ولقد حسمت الثورة وممارساتها من جهة اخرى اي شك يتعلق بالخلل الكبير في النظريات الاسلامية التقليدية حول الدولة والحكم وعدم كفايتها لحاجات المجتمع المسلم. ولعل أهم ما كشفت عنه الثورة الاسلامية في ايران هو عدم كفاية الضوابط المؤسسية التي حددتها تلك النظرية لمنع الاستبداد. فعلى الرغم من ان الثورة الايرانية استصحبت العديد من الضوابط الحديثة (من برلمان ودستور وغيرها) الا ان هذه الثورة كشفت السهولة التي يمكن بواسطتها لفرد او مجموعة صغيرة ان تحتكر السلطة باسم مبادىء تقصر هي نفسها في احترامها. فالدولة الايرانية ظهرت للكثيرين باعتبارها تجسيدا للاستبداد، بينما لم يكن لدى المواطن العادي اي مرجع او جهة يلجأ اليها لتنصفه اذا اختلف مع النظام. بل إنه حتى بالنسبة للعديد من الشخصيات الاسلامية البارزة التي اختلفت مع النظام كانت هناك مشكلة حقيقية، حيث تعرض ناشطون امثال

قادة حركة تحرير ايران (المرحوم مهدي بازرجان والدكتور ابراهيم يــــازدي)، وهم اشخاص لا غبار على انتمائهم الاسلامي، تعرضوا للمنع حتى من الترشيح للانتخابات، بينما تعرض بعضهم للاعتقـــال والاعتـــداء علــى اشـــخاصهم ومكاتبهم، وهذا يرجع الى ان الدستور فصل باستصحاب إن "الولي ـــ الفقيـه" أو المرجع الاعلى هو اقرب للامام المعصوم منه للبشر، مما جعل السلطة عمليـــا في يد شخص واحد لا يطمع من عاداه في ان يجد الانصاف.

هذه المشاكل برزت ايضا بصورة او باخرى في نموذج اســـلامي آخـــر هـــو النموذج السوداني الذي برز الى الوجود بعد عشر سنوات من الثورة الايرانيـــة واعتمد في أول أمره على ايديولوجية اكثر انفتاحا علـــى الديمقراطيـــة. وقـــد عرضت لهذا النموذج والقضايا التي طرحها بتفصيل في كتابي "الثورة والاصلاح السياسي في السودان" (لندن، ـــ منتدى ابن رشـــد، ١٩٩٥) وعـــدد مـــن المقالات التي أعقبت وصاحبت وسبقت ذلك الكتاب. ولكن يكفي ان نقـــول هنا ان ذلك النموذج يختلف عن النموذج الايراني في انه قام علــــى انقـــلاب عسكري لا ثورة شعبية، وانه تعمد ضبط المد الثوري الشعبي وما يصحبه مـــن عنف واراقة دماء. ولكن التجربة السودانية، مثل التجربة الايرانية، كشـــفت الخلل الكبير في المفاهيم التقليدية الاسلامية في المجال السياسي، واكدت تـأكيدا حاسما ضرورة التفكير في تشديد الضوابط التي تحكم الممارسة السياسية وتقويـة دور المؤسسات على حساب الاشخاص.

هذه التجارب وما ميزها من قرارات فردية عانى منها الملايين وقامرت بحيـــاة شعوب باكملها تجعل من المحتم اعادة النظر بصورة جذرية وشاملة في المفـــاهيم

التقليدية التي تقوم على الثقة في الافراد والمجموعات الصغيرة، سواء اكانت هذه المجموعات افرادا او تجمعات مهنية (العلماء مثلا) أو تنظيمات سياسية. ذلك ان جو طغيان الشخصيات الكاريزمية في حد ذاته يشل التفكير حتى عند اكثر الناس عقلانية.

وتحضرني في هذا المجال واقعة ارويها هنا لاول مرة. ففي صيف عام ١٩٨٨ التقيت في لندن شخصية بارزة من بين ألمع منظري الثورة الاسلامية في ايران. ودار الحديث بيننا حينها حول تردي علاقة ايران بالحركات الاسلامية السنية. وكان تعليق الرجل ان هذه المشكلة هي مسؤولية تلك الحركات التي لم تدعم الثورة في ايران بما فيه الكفاية، واضاف قائلا إن موضوع الخلاف الرئيسي بين ايران وهذه الحركات هو قضية الحرب العراقية الايرانية. فهذه الحركات تطالب ايران بالحاح أن توقف الحرب، ولكن، أكد صاحبنا، هذا امر لا سبيل له. فالحرب بالنسبة لايران ليست قضية سياسية او تكتيكا، بل هي قضية عقيدة. ولا يهم اذا هلك كل الايرانيين او انهارت الدولة، فالواجب الديني لا يحتمل تعابير مثل اذا ولكن. جرى هذا اللقاء ظهر يوم الثلاثاء (أذكر ذلك جيدا ولا انساه) وفي صباح يوم الجمعة اصدر الخميني اعلانه المشهور حين "تجرع كأس السم" حسب تعبيره واعلن ايقاف الحرب. وهكذا تحولت مسألة واحدة خلال اربعة ايام من قضية دينية الى قضية سياسية تنصاع فيها ايران لقرارات الامم المتحدة بدل الوحي السماوي. و لم أسعد بعدها بلقاء صاحبنا بعدها لاسأله عن سر هذه المعجزة الالهية.

هل نحتاج بعد هذا الى مسوغات اضافية الى التوبة من التقة بالحكام واعتبارهم من الملائكة المقربين؟

خلاصة

قضية تثبيت المؤسسات والمبادئ حكما وهاديا للممارسة بديلا عن مزاج الأشخاص المتقلب قضية أساسية لابد للرؤية الاسلامية المعاصرة من مواجهتها والتوصل إلى الصيغة المناسبة بشأنها، ولكنها ليست الوحيدة. فقد انشغل الفكر الاسلامي المعاصر بصورة مفرطة بتثبيت مبدأ الحكم الاسلامي وقضية تأسيسه، مما جعله يغفل عن قضية الضوابط اللازمة لجعل هذا المبدأ قابلا للتنفيذ والنجاح. فليس كل من يؤيد مبدأ الحكم الاسلامي قديسا بالضرورة، بل أن التاريخ السياسي الاسلامي هو بالعكس حافل بالمجرمين الذين ادعوا الحكم باسم الله والشريعة زورا وبهتانا. من جهة أخرى فإن الفكر الاسلامي الحديث قبل بمفهوم الدولة الحديثة باعتبارها مؤسسة تقوم على مبدأ القهر، وهو مفهوم يختلف جذريا عن المفهوم الاسلامي الاصيل للكيان السياسي كاطار تعاوني تسعى الامة من خلاله للتدرج في آفاق الكمال والحرية. وفوق هذا فإن الفكر الاسلامي المعاصر دخل هذا النقاش وهو محمل بأوزار النظرية التقليدية وتناقضاتها وتشويشاتها. فالمفكرون المسلمون المعاصرون، بالرغم من تظاهرهم غير ذلك، يمتلئون بالحنين لذلك الشخص "المستبد العادل"، أو "المهدي" الذي يتجسد فيه التقوى والعدل والذي يستلهم النموذج النبوي فيملأ الارض عدلا

بعد ان ملئت جورا، مستعينا في ذلك بالتأييد السماوي المباشر. ومثل هذه الأحلام تكون بلا شك محل ترحيب من الانظمة المستبدة القائمة، لانها تعزي الرعايا بالاوهام وتلزمهم السلبية، ولكنها لا تفيد الامة كثيرا من ناحية تقريبها من المثال الذي تصبو إليه.

وهناك مشكلة اخرى خلقتها طبيعة الرؤى المثالية شبه الشمولية للاسلاميين، وهي رؤى تعلق آمالها في الاصلاح بدولة قوية تجبر الامة رغم انفها على اتباع طريق الفضيلة والتزام قيم الاسلام. الجماعات الاسلامية الحديثة يبدو أنها لا تنظر الى الاسلام الا من جوانبه القانونية، وتحديدا تلك الجوانب القانونية المتعلقة بالمنع والتحريم. وهكذا نجد الجماعات الاسلامية في الدول العربية، وهي محرومة من أدنى الحقوق والحريات تخاصم الحكومات لا في هذا الخصوص، ولكن لأن تلك الحكومات لا تجتهد في قسر الاخرين وحرمانهم وقمعهم. وهل نحتاج هنا للتذكير بقصة الدكتور نصر ابو زيد في مصر وجماعات الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في السعودية والجماعات الاسلامية هناك؟ ويكفي أيضا ان يقرأ المرء صفحات الصحف الاسلامية الصادرة في العالم العربي لنجدها اقل اهتماما بالدفاع عن حريات الاسلاميين وغيرهم منها بتتبع القضايا الانصرافية، مثل هذا الحفل الموسيقي هنا وتلك الفتاة غير المحتشمة هناك.

كل هذا يعطي الانطباع بان هدف هذه الحركات الاسلامية هو حرمان المواطن من حرية ارتكاب الاثم، حتى وان لم تكن له حرية التطلع الى الارتقاء في درجات الفضيلة. هذا عوضا عن أن الذنوب والآثام التي يهتم بها هؤلاء هي من الصغائر، بل واحيانا من الامور الانصرافية، بينما نجدهم غافلين تماما عن

كبائر الآثام التي ترتكب من ظلم للعباد وتبذير لاموال المسلمين وبيع وارتهان بلادهم للاجنبي. وقد ذكرني هذا بمشادة شهدتها في احد أسواق السعودية بين احد المتحمسين من جماعة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كان يجتهد في امر النساء بتغطية وجوههن، وينتهر من لا تفعل. وقد دخلت مع الرجل في جدال هادىء لاقول له ان الله تعالى ورسوله (صلى الله عليه وسلم) لم يأمرا بهذا. بل بالعكس نجد الله تعالى امر بعكسه اذ حرم على النساء في الاحرام تغطية وجوههن وحاشاه تعالى ان يأمر بالمنكر والفحشاء. ولما استمر الرجل يجادل ويماري بغير سلطان من الله قلت له ان هذا أمر فيه خلاف على الاقل، وهناك امور اخرى ومنكرات لا شبهة فيها يعلمها واعلمها هي أولى بالانكار. فسكت الرجل وانصرف وانصرفت.

مهما كان فان الله تعالى حين خلق البشر وهداهم ومنحهم حرية الكفر والاسلام، والطاعة والمعصية لم يكن يعجزه كما قال تعالى ان يهديهم اجمعين، او ان يجعلهم مثل الحيوانات والملائكة، بدون ارادة. وعليه فان الاجتهاد الزائد في الحجر على حرية الناس وجعل الدولة اشبه بالسجن ليس من أهداف الاسلام ولا مما أمر الله به. وبالتأكيد فإن تعليق الآمال بقهر مثل هذا تتولاه أنظمة لا ترتضي الله ربا والإسلام دينا من الضلال المبين الذي يأباه العقل السليم. وفوق كل ذلك، لو نظرنا للدول التي سعت لاتباع هذا النموذج لوجدنا انها فضلا عن ان تحرم الناس من حرية ارتكاب الاثم جعلت الدولة باكملها مرتعا للاثم مرتين، مرة حين انتشر الفساد بين العباد سرا (بل وجهرا احيانا بين كبرائهم)، ومرة اخرى حين ارتكبت الآثام الكبرى من ظلم وموالاة

لاعداء الامة ولعب بمصيرها تحت سمع الملأ وبصرهم، وهو إثم يصبح فيه الرعايا شركاء بسكوتهم عنه.

هوامش الفصل الثالث

(1)المنار، الجزء ،٩ المجلد ٢٣ (١٩٢٢) ص ٧٠٩ ـــ ٧١٣.

(2)انظر:

Bernard Lewis, the Emergence of Modern Turkey, (London: Oxford University Press, 1961) (ص ٢٥٣ ـــ ٢٥٦)

انظر الترجمة العربية لخطبة اتاتورك في المنار، مجلد ،٢٣ ص ٧٧٢ وما بعدها.

(3)انظر المنار، مجلد ٢٤ (١٩٢٣) ـــ ٢٨٣.

(4)المنار، مجلد ٢٣ (١٩٢٢) ص ٧١٢ ـــ ٧١٣.

(5)المصدر السابق، ص ٧٨٤ ـــ ٧٨٥.

(6)المصدر السابق، ص ٧٩٣.

(7)المنار، مجلد ٢٤ (١٩٢٣) ص ٦٩٨ وما بعدها.

(8)محمد عمارة، "معركة الاسلام وأصول الحكم"، ص ٢٥ وما بعدها. انظـــر ايضا ضياء الدين ادريس، الاسلام والخلافة في العصر الحديث.

(9)عمارة، "معركة الاسلام وأصول الحكم"، ص ١١٧ ـــ ١٠٩.

(10)عمار، ص ١٣٢ ـــ ١٣٧.

(11)عمارة ص (٦ ـــ ٦٤) ٦٨ ـــ ٧٧.

(12)انظر محمود عبد الحليم، "الاخوان المسلمون: أحداث صنعت التـــاريخ"، القاهرة، ١٩٧٩، الجزء الاول.

(13)انظر مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنـــا، بـــيروت، دار القلـــم، ١٩٧٤، ص ٧٤.

(14)البنا، الرسائل، ص ٨٧ ـــ ٨١.

(15)البنا، ص ١٦٢ وما بعدها، ص ٣٥٧ وما بعدها.

(16)سيد قطب، "معالم في الطريق"، بيروت، ١٩٧٨.

(17)ابو الاعلى المودودي، "منهاج الانقلاب الاسلامي"، بـــيروت، ١٩٧٩. انظر ايضـــا Maududi, Islamic Law and Constitution, Lahore, 1969.

(18)حسن الترابي، "قضايا التجديد في الفكر الاسلامي"، الخرطـــوم، ١٩٨٢. انظر ايضا: "قضايا الحرية والوحدة"، الخرطوم، ١٩٨٢.

(19)راشد الغنوشي، "مقالات"، باريس، ١٩٨٤. انظر ايضا مقالة المؤلـف في مجلة Iinquiry، عدد اكتوبر ١٩٨٧، ص ٥٠ ـــ ٥٦. وهناك تفصيـــــل أوفى لآراء الشيخ راشد الغنوشي في كتابه: "الحريات العامة في الدولة الإســـلامية"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣.

(20)انظر:

Nikki Keddie, (An Islamic Response to Imperialism, Berkeley, California (1988).

(21)انظر فهمي هويدي، "ايران من الداخل"، القـــاهرة ١٩٨٧، ص ٤٥ ــ ٥٤. انظر أيضا SA Arjomand, the Turban for The Crown, Oxford 1988.

(22)اية الله روح الله الخميني، "الحكومة الاسلامية"، طهران، وزارة الارشـــاد. (نشر لاول مرة عام ١٩٧١)٠

(23)انظر مجلة Inquiry عدد مارس ١٩٨٨، ــ ص ١٨ ــ ٢٠ ــ قـــارن Arjomand، المصدر السابق، ص ١٨٢ ــ ١٨٣.

الفصل الرابع

من الخلافة الى الاستعمار: الاسلام والنظام الدولي الحديث

التعريف الذي تقدم به هوبز لحالة ما قبل الدولة (حالة الطبيعة حسب تعبيره) ورأى فيه وضع مجتمع ما قبل الدولة غابة وحوش تسودها حالة حرب دائمة من "الكل ضد كل الآخرين"، هذا التعريف لم يكن من صنع الخيال تماما، بل إنه يستوحي، كما أوضح هوبز نفسه، النموذج الذي قدمه الوضع الدولي المعاصر له، حيث أدى غياب سلطة مركزية دولية تحكم في الصراعات بين الدول الى وضع اصبحنا فيه "نجد الملوك والسلطات ذات السيادة في حالة استعداد دائم للحرب". (١) ولكن حتى على الساحة الدولية، فان الفوضى وحالة الحرب لا تسود بصورة ابدية، اذا انه سرعان ما يتم التوصل الى توازن قوى يكون اساسا لـ "نظام" دولي. وفي الماضي كان هذا يتحقق غالبا بقيام امبراطورية تفرض الامن والنظام على محيطها والتوازن مع منافسيها. وعلى الرغم من أن مثل هذا "النظام" لم يكن يبلغ الكمال من نواحي العدل وحفظ الامن، وعلى الرغم من أنه غالبا ما يكون سريع الانهيار، فانه كان كثيرا ما ينجح أثناء فترة بقائه في تحقيق قدر من الاستقرار، بينما كان انهياره سرعان ما يقود إلى إعادة تأسيس نظام جديد

مشابه.

وفي زماننا هذا وحتى عهد قريب وقعت مهمة حفظ الاستقرار على النطاق الدولي على عاتق معسكرين متنافسين، المعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة، والشرقي بقيادة الاتحاد السوفييتي ـ وقد نشأت ايضا في الفجوة بين نفوذ المعسكرين قوة ثالثة، هي تجمع دول عدم الانحياز، وهي كتلة كان دورها اقرب الى تقوية النظام ودعم استقرارها منه الى تحديه. ومنذ عام ١٩٨٩ ظهرت بوادر انهيار لهذا النظام باكمله، حيث تنازل الاتحاد السوفييتي عن دوره وتفتت ومعه الكتلة الشرقية بأكملها. وهكذا تحول العالم مؤقتا على الاقل الى دائرة نفوذ الكتلة واحدة، هي الكتلة الغربية. وهذا بدوره اعاد التركيز على دور الاسلام على الساحة الدولية. فبينما احتفل بعض مفكري الغرب من امثال فرانسيس فوكويوما بـ "نهاية التاريخ" وسيطرة الغرب المطلقة، فكريا وايديولوجيا وسياسيا على العالم(٢)، عبر آخرون عن مخاوف من عالم يسوده "صراع الحضارات"(٣). وبحسب هذا الرأي الاخير فان الحضارة الاسلامية تعتبر المهدد الاكبر لاستقرار الوضع الجديد. والاطروحتان في الحقيقة ما هما الا وجهان لعملة واحدة، تعبر الاطروحة الاولى عن أن هيمنة الغرب الفكرية والايديولوجية سوف يكتب لها الدوام باعتبارها آخر مرحلة من مراحل التطور الفكري والروحي للانسانية، والقمة التي ليست بعدها قمة، بينما يجلس الاخرون على السفح وابصارهم معلقة بتلك القمة الشاهقة التي يجلس عليها الغرب، تعلق الوله والإعجاب والتطلع إلى مضاهاة النموذج،

بينما تتهم الاطروحة التانية، (مع الموافقة التامة على هذا الطرح الذي ظل المبدأ السائد في الفكر الغربي المعاصر حتى وإن لم يصرح به دوما)، تتهم الجالسين على السفح بالحسد والغل والتربص بأهل القمة بدلا من التطلع الى اللحاق بهم والانضواء تحت لوائهم.

الإسلام والنظام الدولي

ما ان يذكر الاسلام مقترنا بالنظام الدولي حتى تقفز الى الاذهان في الغرب نماذج لبنان وايران. وقبل ذلك كان البعض ينظر الى ليبيا وزعيمها العقيد معمر القذافي كنموذج لتأثير العقيدة الاسلامية في مجال العلاقات الدولية، وهو اثر طابعه عند هؤلاء التخريب والازعاج والقلقلة. وقد ايد هذا الانطباع نماذج اخرى ابرزها افغانستان. وقد اضيفت الى هذا امثلة اخرى على رأسها الجزائر والسودان والجماعات الاسلامية في فلسطين ومصر. وبالطبع هناك نموذج العراق الذي طغى وحجم كل ما سبقه. هذا التركيز على ظاهرة "الاسلام المقلقل" وعلى التهديد الاسلامي للاستقرار" يعيد الى الاذهان حقيقة ان النظام الدولي الحالي قد نشأ وتطور وتبلور في غياب الاسلام. بل إنه فضلا عن ذلك تشكل تحديدا على حساب المسلمين. وعليه فان اقل محاولة للمسلمين لاسترداد حقوقهم تمدد الوضع الدولي باكمله. فقد خرج النظام الدولي المعاصر الى الوجود على انقاض الدولة العثمانية، والتي كانت دولة المسلمين المركزية، حيث مزقتها الدول الغربية الكبرى أشلاء ثم توارثتها. وصاحب ذلك اخضاع العالم الاسلامي

باكمله الى الهيمنة الاستعمارية من قبل نفس هذه القوى الاوروبية. فقد استولت بريطانيا وروسيا وفرنسا على أغلب اراضي المسلمين وحكمت اهم بقاع ديار الاسلام، تاركة بعض المناطق الهامشية للدول الغربية الاضعف من امثال، ايطاليا وهولندا واسبانيا، وبحلول الحرب العالمية الاولى لم تنج من الاستعمار المباشر من بين بلدان العالم الاسلامي سوى دول تعد على أصابع اليد، دون أن ينقذها ذلك من الاستعمار غير المباشر.

وحينما اخذ المسلمون يستعيدون شيئا من استقلالهم بعد الحرب العالمية الثانية اقترن هذا بشرط القبول بالنظام الدولي السائد، كما لم يكن الاستقلال كاملا بحال. فقد فرض على هذه الدول أن تتقيد بقوانين لعبة لم ترسمها هي وان تتحرك في مجال حدده لها هذا "النظام الدولي"، بداية من عضوية الامم المتحدة والتزام ميثاقها، وعضوية المنظمات المالية الدولية، والقبول بالدخول في المعاهدات الدولية، والتعهد باحترام "القانون" الدولي، وعموما التزام القيم السائدة في المحيط الدولي. و لم يكن مستغربا بعد كل هذا أن يكون هذا النظام منحازا لمصلحة الدول الكبرى (وهي الدول الاوروبية والغربية تحديدا) ويكرس هيمنتها على الاخرين.

ولكن العالم الاسلامي تفرد من بين بقية مناطق العالم الثالث (وهو لفظ مهذب يطلق على المستعمرات السابقة) بامتلاكه مقاومة داخلية قوية للاندماج في هذا النظام. فبينما نجد أكثر دول العالم الأخرى، وبعضها ذات تقاليد اصيلة موغلة في العراقة، بل وتتفوق في تاريخها على الغرب (مثل الهند والصين واليابان وغيرها) تقبل بكل سرور بالاندماج في الثقافة الغربية

الحديثة وتتشربها بدرجات متفاوتة، نجد معظم دول العالم الاسلامي ترفض بإصرار هذا الاندماج غير المشروط بل إننا نجد أن الدول التي اجتهدت اكثر من غيرها في السعي لهذا الاندماج (مثل اندونيسيا وتركيا وايران سابقا) اضطرت للاستعانة على هذه السباحة المضنية عكس التيار بكثير من القمع ادى ببعضها، كما هو الحال في ايران، لمواجهة ردة فعل عنيفة وقاسية. وقد حاولت دول اخرى ان تحفظ بعضا من التوازن بين دواعي الاندماج ومطالب الاصالة ولكنها لم تصل الى التوازن المطلوب او تبلغه بعد. وتضطر هذه الدول، ومن نماذجها مصر وباكستان الى الاعتماد على دعم خارجي اقتصادي وسياسي ضخم لكي تحافظ على وضعها المهتز.

ويبقى اندماج المسلمين في النظام الدولي الحديث مهتزا وهشا وغير كامل لاكثر من سبب. أول هذه الاسباب هو الوضع غير الطبيعي الذي دخل معه وفيه المسلمون الى رحاب هذا النظام الدولي، وهو وضع ارتبط كما اسلفنا بتمزيق الامة واذلالها ونهب ثرواتها وفرض انظمة غريبة عليها في توجهها والتزامها مصلحة الامة. وهناك، ثانيا، المظالم الكبيرة على المسلمين التي صاحبت بروز هذا النظام. ولعل أبرز هذه المظالم احتلال فلسطين واغتصابها وتشريد اهلها، ثم السعي لتكريس هذا الوضع بتمزيق العرب واذلالهم وتعويق تطورهم في كل مجال حتى لا "يهددوا" أمن إسرائيل واغتصابها لارضهم، وقد صاحبت هذا مظالم اخرى اقل شأنا ولكنها ليست أشد وقعا. فهنالك كشمير وأسرها، ودول وسط آسيا وتغول روسيا على سيادتها، وأوضاع المسلمين في اكثر بلدان افريقيا ودول

البلقان، ومحاولات الاحتفاظ بالمستعمرات السابقة كما في الجزائر. وقد مثلت محاولات المسلمين لتصحيح هذه المظالم الى حالات من الاضطراب لابد منها، بعضها لا نزال نعاني من ذيولها كما هو الحال في الجزائر وايران والشرق الاوسط.

هناك سبب داخلي لا يقل شأنا عن هذه الاسباب خارجية المنبع، وهو ان العالم الاسلامي لم يجد نفسه بعد ومازال يعاني من تشويش في قضايا الهوية والوجهة. وقد عمق من هذا الاضطراب الحجر على النقاش الحر حول قضايا مهمة مازالت تستعصي على الحسم، مثل قضية الاسلام والدولة وحقوق الانسان وغيرها. ولابد أن نذكر هنا أن كمال اتاتورك قد لجأ الى القمع الوحشي لحسم قضية الدين والدولة بعد ما استعصى عليه ان يجد القبول لارائه في رحاب الجمعية الوطنية الكبرى.(٤) فقد لجأ اتاتورك لقانون الطوارىء لقمع المعارضين لقراراته، فاعدم الكثيرين لمجرد رفضهم بعض التوجيهات السخيفة الساذجة مثل لبس القبعة. وقد اجتهد كثير من زعماء العالم الاسلامي بعد ذلك لان يحذوا حذو اتاتورك، وكان من هؤلاء جمال عبد الناصر في مصر وبورقيبة في تونس وشاه ايران وسوهارتو في اندونيسيا. ولكن هذه القضايا التي حرص القادة على التغافل عنها لم تطع اوامرهم وتختفي من الساحة. بل انها بالعكس، تصر على ان تبرز باعتبارها ام القضايا. وقد اعاد نجاح الثورة الاسلامية في ايران وبروز الجماعات الاسلامية القوية في مصر والجزائر وتونس وباكستان والسودان وتركيا ولبنان والاردن واليمن والسعودية والكويت وماليزيا وغيرها، أعادت هذه

القضايا الى الواجهة. وقد اصبحت هذه القضايا محورية ليس للعالم الاسلامي فحسب، بل للمجتمع الدولي والعالم بأسره.

وقد ركزت نهاية الحرب الباردة الانظار على العالم الاسلامي والمسألة الاسلامية لاسباب عدة. أولا لان الاسلام يمثل المنظور الايديولوجي الوحيد في عالم اليوم الذي يقابل المنظور الذي يطرحه الغرب مقابلة الند للند ويمثل بديلا محتملا له، وثانيا لأن الواقع العملي اكد ان التقابل والمواجهة مع الاسلام ليس مجرد احتمال نظري، اذ شكل العالم الاسلامي وقلبه العربي ميدان المواجهة التي حلت في الغرب محل المواجهة السابقة مع الاتحاد السوفييتي. فقد اندلعت حرب الخليج الثانية التي لم تنته فصولها بعد في هذه المنطقة، بينما بقي جرح فلسطين النازف والتركيز الغربي عليه محور اهتمام دولي، بالاضافة الى اهتمام الغرب باكثر من شأن داخلي في الدول الاسلامية. وهناك فوق كل هذا قضية بروز الكيانات الاسلامية الجديدة في آسيا الوسطى بعد تفكك الاتحاد السوفييتي، وتمتعها بثروات هائلة جعلت العالم الاسلامي مطمعا وعززت محوريته الدولية.

السلطة والتحدي في النظام الدولي

بروز الاسلام الحركي المسيس ووقوفه موقف التحدي للنظام الدولي الجديد في ايران والسودان والخليج وفلسطين ومصر وغيرها اثار قلق حراس النظام الدولي والقائمين عليه ممن يخشون ان يكون دور الاسلام على الساحة الدولية هو دور المحرض على الثورة والتمرد على السلطة. ولكن

التحدي والنقد للنظام الدولي وعلاقات السلطة فيه لم يكن من ابتداع الاسلام السياسي، بل بدأت به تيارات نبعت من داخل الغرب نفسه واكتشفت عدم التوازن الذي تقوم عليه علاقات السلطة والثروة في المحيط الدولي. وقد ارتبط النقد لهذا الاختلال في العلاقات الدولية بالنقد لعلاقات الاستغلال داخل المجتمعات الغربية نفسها. فقد وجه الماركسيون الاوائل، وعلى رأسهم لينين، النقد للنظام الدولي السائد في مطلع هذا القرن ووصفوه بانه نظام امبريالي يشكل امتدادا منطقيا للنظام الرأسمالي الغربي. فالنظام الرأسمالي، عند هؤلاء، يذكي المنافسة بين الدول الكبرى على استعمار بقية مناطق العالم بسبب منطق التوسع العسكري بحثا عن المواد الخام للصناعة، والاسواق للمنتجات، ومجالات الاستثمار لفائض رأس المال. وستكون عاقبة هذا التوسع، حسب نبوءة لينين، حروبا مدمرة بين الدول الرأسمالية المتنافسة على هذه الموارد ومن ثم انهيار النظام الرأسمالي بأكمله.(٥)

. وقد جرى فيما بعد تعديل وتطوير هذه النظرية التي أثبتت عدم صحتها بحيث أخذت التعديلات في الاعتبار بروز ونمو الشركات متعددة الجنسيات، والتي أبرزت بدورها الحاجة الى اعادة ترتيب العلاقات الدولية لحماية مصالح هذا النوع من المؤسسات التي لا تعترف بالحدود السياسية. (٦) وقد سعت مجموعة اخرى من المنظرين، على رأسها ايمانويل فالرشتاين وسمير امين واندريه جوندر فرانك ،الى تطوير نظريات مماثلة تحاول تفسير العلاقات الدولية والملامح البارزة للنظام الدولي على اساس حاجات هيمنة

رأس المال ومطالبها. (٧) ورأى هؤلاء ان النظام الاقتصادي الرأسمالي الذي نشأ في اوروبا في القرن السادس عشر قد توسع اليوم وتمدد حتى ساد العالم بأكمله، وعليه فانه من الممكن تصنيف كل دول العالم بالنظر اساسا الى موقعها من هذا النظام. فهذه الدول اما ان تكون دولا مركزية تحتل قلب هذا النظام وتتحكم فيه (مثل الولايات المتحدة ودول غرب اوروبا واليابان)، أو هي دول هامشية وقعت في دائرة نفوذ دول المركز التي تسيطر عليها وتستغلها. وتتميز دول المركز باقتصاد يقوم على التصنيع المتقدم بينما يسود فيها النظام الرأسمالي سيادة كاملة. من جهة اخرى تتميز دول الهامش بالاعتماد الكامل على المركز باستخراج وامتصاص فائض القيمة منها. وبين القطبين تقوم مجموعة اخرى، هي الدول شبه الهامشية، وهي اقل تقدما واستقلالا من دول المركز، ولكنها اقل ارتباطا واعتمادا على المركز من الدول الهامشية. وتلعب هذه الدول (التي يعد فالرشتاين دول المعسكر الاشتراكي من بينها) دور عامل التوازن للنظام الكلي والعازل بين دول الهامش ودول المركز.

ولا يحتاج المرء لان يتفق مع أي من التحليلات السابقة حتى يحكم بان النظام الدولي السائد يتميز بنوع من الطبقية التي تعمل لمصلحة الدول الصناعية. ولكن لابد ايضا من الاعتراف ثانيا بان هذه الطبقية اكتسبت ملامح ثقافية قوية جعلت طبيعتها الاقتصادية ثانوية نوعا ما. فلو نظرنا مثلا للدور الذي يلعبه نظام الدول القومية للحفاظ على النظام الدولي، لوجدنا

ان قوانين الهجرة تلعب دورا محوريا في هذا الخصوص. فالدول الغنية تستخدم قوانين تزداد صرامة يوما بعد يوم للحد من الهجرة الوافدة، وتستخدم ضوابط لهذا الغرض اصبحت تكتسب هوية عرقية وثقافية مفضوحة. مثلا نجد ان هذه الدول كثيرا ما تهمل العوامل والدواعي الاقتصادية في سبيل حماية الملامح العرقية والثقافية المهيمنة في المجتمع وحصر البحبوحة الاقتصادية واحتكارها لقطاعات معينة على أسس ثقافية. وابرز مثال على هذا المنحى هو نظام التمييز العنصري السابق في جنوب افريقيا والذي لم يخف اليمين المتطرف في اوروبا اعجابه به. ولكن التقسيمات التي يكرسها النظام الدولي السائد تختلف عن التمييز العرقي الصارخ اختلاف درجة ليس إلا. فالأوطان القومية التي يحصر فيها سكان العالم الثالث اليوم قهرا لا تختلف في طبيعتها الاصطناعية والمفروضة عن "البانتوستانات" التي حاول النظام العنصري عزل الافارقة فيها ولا عن "المناطق المحتلة" في فلسطين، الا اختلاف درجة. ومثل هذا التميز اسوأ لانه يتمتع بشرعية القانون الدولي، الذي يجعل التمييز ضد الشخص "الاجنبي" ليس مشروعا فحسب، بل وفضيلة وطنية.

هذا التمييز ينعكس ايضا في الاعلام، حيث نرى موارد هائلة تجند لالقاء الضوء على محنة "مواطن" امريكي واحد شاكته شوكة في غابة نائية، بينما يتم اهمال مآسي امم بكاملها. ومرة اخرى فان طريقة التعامل مع النظام العنصري السابق في جنوب افريقيا والنظام الصهيوني في اسرائيل هما أبرز تجسيد لهذه النظرة. فالنظام الدولي يجند موارد لا حصر لها لدعم "حقوق"

قلة من البيض في مواجهة ملايين من السكان الاصلية من الاوروبيين البيض. ومن الغريب ان مثل هذا السلوك يخلو احيانا (كما هو الحال في اسرائيل) من اي مبرر اقتصادي او عائد مادي.

عودة الاسلام

تستند المعارضة الاسلامية للوضع الدولي الراهن على اسس تختلف نوعا ما عن تلك التي بنى عليها المنظرون الراديكاليون معارضتهم ونقدهم. ذلك انه بالرغم من المعارضة الاسلامية الفطرية للظلم وكل انواع التمييز العرقي، مما كان سيجعل المسلمين معارضين بالضرورة للاسس الظالمة التي قام عليها النظام الدولي القائم، الا ان محور المفارقة بين الاسلام والنظام الدولي يكمن في نقطة اخرى. فالصحوة الاسلامية المعاصرة تصطدم بالنظام الدولي الراهن تحديدا لان هذا النظام يجسد اغتصاب وتشويه التاريخ الاسلامي، ويمثل ادنى نقطة بلغها الانحدار المضطرد للامة الاسلامية من قمة المجد الى قاع الهزيمة والسقوط. فالاسلام دين عالمي التوجه، وتعتبر عالمية رسالته جزءا لا يتجزأ من وجوده. وقد لازمت هذه العالمية الاسلام منذ نشأته، حيث كان أول ديانة تعلن منذ البداية انها رسالة لكل البشر، لا تعرف تفرقة بين أبناء آدم الذين اعتبرهم سواسية كاسنان المشط. صحيح ان امبراطوريات كثيرة عبر التاريخ، من بابل الى روما، اعلنت آمالها (واوهامها) في حكم العالم بأكمله. ولكن هذه "العالمية" الزائفة كانت ترتكز نظريا وعمليا على اخضاع الشعوب الاخرى لامة واحدة او حتى

فرد واحد. وصحيح ان المسيحية اصبحت في النهاية دعوة عالمية، ولكن هذا لم يتم الا بعد توتر وصراع داخلي حاد. فقد شدد المسيح عليه السلام على حوارييه ان يبلغوا الدعوة "للخراف الضالة من بني اسرائيل" ونهاهم عن التعرض لغيرهم من "الأميين". وبعد انتقال المسيح الى الملأ الاعلى ثار خلاف بين أتباعه حول دعوة الاميين واعتبار من استجاب منهم عضوا في الكنيسة على قدم المساواة مع بني إسرائيل، أو حتى تناول الطعام معهم خلافا لتعليمات التوراة. وقد تبلورت الديانة المسيحية كما نعرفها اليوم بعد انتصار رؤية بولس الرسول الذي انتصر للرأي القائل بان رسالة المسيح نسخت نصوص التوراة الخاصة بالختان والطعام وساوت بين بني اسرائيل والاميين.

الاسلام وحده اذن هو الذي ابرز من اول امره فكرة الامة العالمية الموحدة تحت قيادة واحدة على اساس المساواة امام الله والقانون، وابرزها بوضوح وحسم لم يسبق له مثيل. وقد جسد تاريخ الاسلام هذه الرؤية وحولها من مثال نظري الى واقع عملي. وقد كان لهذا اكبر الاثر في سرعة انتشار الاسلام وقوة التمسك به من قبل الملايين. فقد كان الدين الجديد مفاجأة مدهشة ومثيرة لرعايا الامبراطوريات السابقة التي قامت على التمييز واستعباد البشر. ولم يصدق هؤلاء ان التفوه بعبارة واحدة كان يجعل الفلاح الفقير في اقاصي فارس او صعيد مصر مواطنا على قدم المساواة مع امير المؤمنين نفسه. ويجب ان نذكر هنا ان مصر التي عاشت اكثر من غيرها مفاجأة وروعة الانتقال من ظلم الامبراطورية الرومانية الى سعة

الاسلام كانت اول من ثار على ما رأته انحرافا ظهر على عهد عثمان عن المبادىء التي ارستها خلافة عمر.

وكما اوردنا سابقا فان الانحراف عبر نموذج الخلافة الراشدة استمر ولم يتيسر علاجه على الرغم من تتابع الثورات. ولكن عاملا مهما دفع المسلمين الاوائل لتحمل هذا الانحراف الى حد ما، ألا وهو احتفاظ النموذج الاسلامي على عهد دولة السلطة والملك بهذه النظرة الكلية والتوجه العالمي للدين الاسلامي. فقد عوض توسع الاسلام عالميا وبروز الدولة الاسلامية كقوة عالمية كبرى، بل القوة العالمية الكبرى، عوض عن ما فقده المسلمون بسبب البعد عن المثال الاول على الصعيد الداخلي. ذلك أن دولة الملك التي قصرت كثيرا في الالتزام بقيم الاسلام الحقة، كانت مع ذلك تتفوق كثيرا على أي دولة منافسة في عصرها من حيث العدل واحترام القانون والهيبة الدولية. ولهذا ما كان بوسع اي مسلم الا ان يكون فخورا بانتمائه الى "خير أمة أخرجت للناس".

وقد لفت توقف التوسع الخارجي لديار الاسلام النظر مرة اخرى الى التدهور الداخلي، وهو تدهور أكده تكالب اعداء الاسلام الخارجية وتتابع غزواتهم لعقر دار الاسلام، كما فعل الصليبيون والمغول وغيرهم. وقد صدم المسلمون المخلصون وهم يرون حصون الأمة تتهاوى امام الاعداء، وكانت صدمتهم اكثر وهم يرون بعض زعمائهم يتآمرون مع الكفار طلبا للبقاء في الحكم، كما حدث في الاندلس وفلسطين وغيرهما. وبحلول القرن السادس عشر تحول مثل هذا التذلل للكفار من استثناء كما كان مع بدء الانحدار في

القرن الحادي عشر، ليصبح هو القاعدة. فقد تواتر توقيع زعماء المسلمين لمعاهدات ظالمة ومذلة مع الدول الاجنبية، وهي معاهدات كرست مصلحة الاجنبي على حساب المسلم وسعت لتقويض استقلال وتماسك الدول الاسلامية. فبينما كانت مأساة الامة منذ انهيار الخلافة الراشدة هي الانصياع لنزوات واهواء الطغاة من انفسهم، اصبح الان على الامة ان تخضع ايضا لنزوات الطغاة المحليين والاجانب في نفس الوقت. فلا عجب اذن ان امتحنت قدرة المسلمين على التحمل الى اقصى درجة.

هذا التطور قاد بالضرورة الى الكارثة الكبرى، وهي سقوط الامة الاسلامية تحت نير الاستعمار وتحولها من مصاف الدول الكبرى الى الصفوف الخلفية بين الامم المستعبدة. وبدلا من ان تتولى الامة دورها كقائدة البشرية المستهدية بنور الله والخاضعة فقط لاوامره، اصبحت عاجزة حتى عن حكم نفسها. ولم تشكل نهاية الاستعمار خلاصا من هذا الوضع، بل سعت القوى الاستعمارية لاستمراره عبر تولية السلطة خلفا لها لصفوة تربت على يد المستعمر وتعهدت بالاستمرار في تولي امر حكم المسلمين تبعا لنزوات الدول المستعمرة السابقة. وقد اصبحت الدول الجديدة جزءا لا يتجزأ من نظام متكامل، يقمع المسلمين داخليا ويتصدى لهم من الخارج اذا تحررت دولة واحدة وسعت للتعبير عن نفسها وفقا لتعاليم الاسلام وقيمه تعرضت مثل هذه الدولة لهجمة دولية منسقة وشرسة تستهدف تقويضها او اعادتها لبيت الطاعة. مثل هذا التوجه الدولي لابد ان يعمق الاحساس لدى المسلمين بعدم عدالة المجتمع الدولي، كما انه يبرز البعد الدولي للاسلام

وميله للاصطدام مع اي ترتيب دولي لا يجسد العدل والقسط.

هذا البعد في الاسلام يمكن وصفه بانه "هدام". ولكن هذا الهدم هو في جوهره اخلاقي لا سياسي. فمجرد وجود الاسلام كعقيدة يشكل تهديدا، مباشرا للنظام الذي يخالف قيمه. ولا يجدي "الاحتواء" السياسي شيئا في مواجهة هذا التهديد، لانه حتى لو قضى المسلمون اجمعين نحبهم غدا لبقيت القيم والافكار المكونة للعقيدة الاسلامية شبحا يؤرق اهل هذا النظام وحماته. وعليه فإن الرد على تحدي الاسلام يجب أن يلتمس في مجال الفكر والايديولوجيا، والا فان اي اجابة اخرى لن تكون كافية. فقد، سبق للغرب (والشرق) ان احتل غالبية ديار الاسلام عسكريا وهيمن عليها ثقافيا وسياسيا واجتهد في فرض اساليبه في التربية وتنظيم الحياة الهامة، وغيرهما، وقد تم هذا الاحتلال تحت مبررات مختلفة، مثل الاممية الشيوعية او الليبرالية، ولكن هذا الاحتلال لم يحقق لهذه القوى هدفها في التغلب على الاسلام وابعاده من الساحة الدولية. وليس هناك اي دليل عن ان هذه المواجهة ستحسم قريبا. اذن فالتحدي الاسلامي باق اليوم وغدا والى ان يرث الله الارض ومن عليها. وهو تحد للمسلمين اولا حتى يرتفعوا الى قيم الاسلام، وللعالم حتى يعترف بها أو على الاقل يتواءم مع وجودها.

المسلمون و"جيرانهم" في الداخل والخارج

لعل واحدا من أبرز النتائج الجانبية لمحاولة دمج المسلمين في اطار

مجتمع دولي غريب عنهم، واعجبها، كانت تحول وضع غير المسلمين في داخل الدول الاسلامية الى قضية محورية في أي نقاش يتعلق بالاسلام السياسي. ويستند هذا الوضع على حجة مفادها ان غير المسلمين لن يحصلوا على المساواة الكاملة في أي دولة اسلامية، وهذا يعني ان اي دولة اسلامية هي بالضرورة ظالمة ويجب ألا يسمح باقامتها. وهذه بلا شك حجة امبريالية في جوهرها وأساسها، ذلك ان المسلمين ايضا لا يمكنهم الحصول على حقوقهم كاملة في الدولة غير الاسلامية، ولكن أنصار الحجة الاولى لم يروا في هذا الامر مشكلة، بل اعتبروه وضعا طبيعيا! وهذه النظرة تتسق مع حقيقة ان اثارة هذه القضية تزامنت مع التوسع الامبريالي الغربي باتجاه العالم الاسلامي وارتبطت به. فقد سعى الغرب لتقويض الامبراطورية العثمانية عبر وسائل كثيرة، من ابرزها اجبارها (والدول الاسلامية الاخرى مثل ايران وتونس ومصر) على منح ما سمي بالامتيازات التي تستثني الرعايا الاجانب من الانصياع للقانون المحلي. وقد امتدت هذه الامتيازات (واللفظة الغربية لها Capitulations، مشتقة من معنى الاستسلام، وهو اسم على مسمى) لتشمل استثناء السكان المحليين الداخلين في حماية الدول الغربية من حكم القانون، مما افقد الدولة جزءا هاما من سلطتها. وقد كانت حجة هؤلاء ان القانون الاسلامي غير مناسب للعصر. ولكن الامتيازات اياها استمرت حتى بعد الغاء القانون الاسلامي في اكثر الدول المعنية. ومع بروز المحاولات المعاصرة للعودة للشريعة الاسلامية ظهرت هذه الحجة من جديد، حيث تتعالى اصوات المنتقدين معلنة الاشفاق على مأساة

غير المسلمين ممن ستحولهم الشريعة الاسلامية الى مواطنين من الدرجة الثانية.

ويسارع الاسلاميون بالرد على هذه الحجة مستعينين في ذلك بالنصوص والوقائع التاريخية التي تثبت ان الاسلام كان دائما اعدل نظام في التعامل مع غير المؤمنين. فبينما كان العالم القديم (وحتى اوروبا على أعتاب الحداثة كما كان الحال في اسبانيا بعد سقوط الاندلس وغيرها) يجبر الشخص بين الانصياع للدين الغالب أو الهلاك، فان الاسلام لم يؤكد على حماية المخالفين له في العقيدة فحسب بل إنه فصّل لهم حقوقا واضحة ورسم أسسا ثابتة للتعايش السياسي والاجتماعي معهم. وقد زاد بعض الاسلاميين فتاوى باعطاء غير المسلمين حق المواطنة الكامل في الدولة الاسلامية اسوة بما منحته صحيفة المدينة لليهود من حق كامل في المساواة مع المسلمين في دولة المدينة. وقد احتج اسلاميون اخرون بان عقد الذمة الذي بموجبه منح غير المسلمين في الدولة الاسلامية وضعا خاصا يقصر عن حق المواطنة الكاملة، هذا العقد قد عفا عليه الزمن وابطلته التطورات المتعاقبة. فانهيار الدولة الاسلامية مع سقوط الخلافة ووقوع اكثر دول الاسلام في شرك الاستعمار يعني أن أحد طرفي العقد، وهو الدولة الاسلامية، غائب الان. وعليه فان اعادة تأسيس الدولة الاسلامية على اساس جديد يعني بالضرورة البحث عن بديل اقرب الى روح العصر ومتطلباته. والحل الامثل هو اعتبار غير المسلمين المقيمين في اقليم معين اعضاء مؤسسين في الدولة الجديدة على قدم المساواة مع الاغلبية المسلمة، لهم كامل الحقوق في داخلها(٧).

ولكن المجموعات التي استهدفتها هذه الحجج من غير المسلمين لم تقتنع بهذا المنطق. فالدول الاسلامية، حتى تلك التي تكرس في دستورها كامل حقوقهم، ليست خيارا مقبولا عند هؤلاء، وحجتهم في ذلك أن غير المسلمين، وبخاصة اذا كانوا اقلية، لا يسعهم ان يطمحوا في تولي قيادة الدولة ورئاستها، مما يحرمهم من حق اساسي. وربما يكون مع هؤلاء بعض الحق، اذ ان فكرة دولة اسلامية يحكمها شخص لا يدين بالاسلام ستكون بالقطع ظاهرة في غاية الغرابة. ولكن القضية اعمق من مجرد هذه الشكوى، إذ أنها تتعلق بطبيعة الدولة الحديثة نفسها وموقعها من العالم. فلكي تقوم اي دولة اساسا في العالم الحديث لابد اولا من ان تحصل على الاعتراف الدولي، فتحتاج هذه الدولة مثلا للاعتراف بحدودها وترسيمها وفقا للاعراف الدولية التي تضمن هذه الحدود ضد التعدي الخارجي، بينما يعتمد بقاء هذه الدولة وسلامتها وسلطة حكومتها على التعاون الايجابي من اعضاء المجتمع الدولي في مجالات الاقتصاد والسياسة. فأي دولة تحرم من ثمرات التعاون الاقتصادي الدولي او تفشل في الحصول على الاسلحة والمعدات اللازمة لحماية وجودها وفرض سلطتها على أراضيها، تجد نفسها مهددة بالانهيار الكامل. ومن الواضح، بالنظر الى ما سبق، ان وضع المجتمعات الاسلامية في النظام الدولي الراهن هو في مجمله وضع اقلية مهمشة. فالمسلمون يمثلون اقل من ربع سكان العالم، ولا يتمتعون على الرغم مما حباهم الله به من ثروات ومزايا استراتيجية بنفوذ يذكر في المجتمع الدولي.

ومثل هذا الوضع لابد من استصحابه في حالة السعي لخلق دولة اسلامية، ومعه، فوق ذلك أن المسلمين يشكلون اقليات تعاني ايضا من التهميش في دول كثيرة. وعليه فلا بد من النظر لدى تحديد وضع غير المسلمين في الدولة الاسلامية اولا الى المطالب الدولية التي تتعلق بالاقليات عموما، وبمطالب الاقليات المسلمة على وجه الخصوص. فالقواعد والنظم التي تحكم الدولة الاسلامية لا يمكن تحديدها بمعزل عن انعكاس هذه النظم على نظرة المجتمع الدولي لهذه الدولة وعلى وضع المسلمين في الدول التي يشكلون فيها اقليات. وفي العصور السابقة كان المسلمون يسعون حلا لهذه الاشكالية الى الهجرة الى بقعة منعزلة يقيمون فيها دولة لا تحتاج الى ان يندمج فيها من لا يؤمن بقواعدها، وبعيدا عن تدخل القوى المعادية. ولكن الوضع الدولي المحلي لا يترك مجالا لهذا النوع من الهجرة الجماعية وليس فيه موقع لانشاء دولة جديدة. فقد كانت اخر محاولة للمسلمين من هذا النوع هي تجربة انشاء باكستان، ولكن هذه الدولة لم تستطع ان تهرب من الظروف المحيطة بها والتي تحكم بقية الدول الاسلامية. وعليه فان تجربة باكستان فشلت في اقامة دولة اسلامية خالصة. وهذا يعني أن مصير أي دولة يقيمها المسلمون مرتبط بالتعايش مع الآخرين. وإذا أضفنا إلى هذا وجود أقليات مسلمة معتبرة في دول كثيرة غالبية أهلها على غير ملة الإسلام، ظهرت ضرورة الاتفاق على صيغة تعايش يرتضيها الجميع وتضمن الحقوق الأساسية للمسلمين وغيرهم على نطاق العالم.

الاسلام والدولة القومية

يتضح جليا مما سبق وجود صعوبات عدة تعترض التوفيق بين مؤسسة الدولة-القومية الحديثة ومبادىء الاسلام، على الأقل حسب الفهم التقليدي لهذه المبادئ. ولكن هذا الحكم ليس مطلقا وانما ينبغي تقييده بعدة ملاحظات. فهناك أولا خلط كبير يتعلق بفهم موقف الاسلام من العلاقات الدولية، وهو خلط لا يقع فيه فقط المتعالمون من المستشرقين، بل لا يسلم منه كثير من كتاب المسلمين المرموقين، حيث نجد هؤلاء يتناقلون مقولات فحواها أن الفكر الاسلامي التقليدي لم يعرف الا مفهومين في العلاقات الدولية، وأنه يقسم العالم الى قسمين فقط: دار الحرب ودار الاسلام، ويترجم الكتاب الغربيون هذه التعابير ترجمة حرفية فتفقد معناها الحقيقي مثلا الترجمة الدقيقة لعبارة "دار الحرب" ليست هي تعبير (Abode of war) المتداول، بل هي (hostile territory) أي أرض العدو. فالمسلمون استخدموا عبارة "دار الحرب" ليس فقط كمقابل لـ "در الاسلام"، بل ايضا كمقابل لـ "دار العهد" أو "دار الصلح". فهذه التعريفات ليست كما يصور هؤلاء الكتاب تعريفات ايديولوجية جامدة، وإنما تعريفات مستمدة من الواقع أملاها العقل والحس السليم. فالدول لا تكون معادية او محاربة بسبب دينها أو من منطلقات ايديولوجية مثالية، بل لانها اختارت هذا الطريق ودخلت في حرب مع الدولة الاسلامية بدلا من ان تدخل معها في معاهدات أو صلح. وتعريف الدول يقوم اذن على اسس سياسية

وقانونية، اساسها ان دار الحرب هي بلاد لم تصبح اسلامية بحيث يسري فيها القانون الاسلامي وينعم فيها المسلمون بالامن، كما انها رفضت التعايش مع الدولة الاسلامية على اساس معاهدة سلام وصلح، فاذا أدركنا هذا زال الخلط الذي ساد طويلا، وظهر ان هذه التعريفات وليدة عهدها وظروفها، وهي من ابداعات الفقه الاسلامي التي يجوز تجاوزها، وليست من مقتضيات الوحي.

من جهة أخرى فإن الدولة بالنسبة للمسلم في الدولة القومية الحديثة هو جوهرها لا شكلها. فالرفض الإسلامي للدولة القومية ليس رفضا لهذا الكيان لذاته، وإنما لتعارض الأسس التي قامت عليها مع بعض مبادى الاسلام الأساسية. وليست المشكلة في تقسيم العالم الى دول ووحدات معينة، وانما في الاساس الذي عليه تم هذا التقسيم. فالنظام الدولي الراهن يكرس موارد هائلة لخلق ودعم مؤسسات وهمية هدفها تقويض حرية المسلمين للتعبير عن انفسهم في المجال السياسي. وهذا هو مبعث التناقض بين قيم الاسلام وهذا النظام.

هذا الخلط تعقده بعض الحجج التي تقلب الحقائق عمدا لدوافع سياسية. تجدنا مثلا نستمع الى مقولات يروج لها بعض المستشرقين من أمثال برنارد لويس ودانيال بايبس وغيرهما من المتعالمين، من نوع الزعم بأن الاسلام "يعادي جوهر فكرة الدولة"، او أن الدول العربية والاسلامية "لا تتصرف وتتعامل كما تفعل الدول الغربية" ،وبالتالي لا يسعها ان تحسم صراعها مع اسرائيل كما تحسم الدول الطبيعية صراعاتها مع بعضها البعض(٨). مثل

هذا الزعم المغرض يحذف من حججه المتغير الابرز في هذه المعادلة، وهو ان اسرائيل ليست دولة طبيعية بنفس المعنى الذي يمكن به اعتبار الدول الغربية دولا طبيعية. فهي لم تؤسس بالطرق العادية ولا تحكم بها، وعليه فليس هناك شيء مستغرب حول الاستجابة العربية "غير الطبيعية" لهذا الوضع "غير الطبيعي" الذي تمثله دولة قامت على اسس تشكل تحديا دينيا ـ سياسيا للوجود العربي. ولعل الدول الغربية كانت ستستجيب بصورة اكثر غرابة لو واجهت وضعا كهذا، ويكفي دليلا على هذا ما انتشر في تلك الدول وينتشر من عداء للسامية وعنصرية بغيضة. اما الدعوى بان السياسة الدولية هي مفهوم "غريب وجديد على عالم الاسلام"،(٩) فهي دعوى تقوم على سوء الفهم الذي أسلفنا، وعلى تعريف مغلوط للاسلام أيضا. فالسياسة الدولية مفهوم جديد وغريب على العالم كله، وكونه غاب عن كتب الفقه الاسلامي السابقة للحداثة لا يعني انه لم يغب ايضا عن النصوص الغربية حتى عهد قريب. فالسياسة الدولية ومفاهيمها واساليبها ونظرياتها ليست أيضا جديدة على العالم الغربي فحسب، بل انها ما تزال تتطور باضطراد.

هناك ايضا سوء فهم لا حدود له يتعلق باستخدام تعبير "أمة"، وهو تعبير بسيط لا يكتسب اهمية دينية او ايديولوجية الا عندما يقترن بتعريف آخر، مثل قولنا "الامة الاسلامية" او "الامة المحمدية" وما اليه. ومن هنا فان القول الذي يردده المعلقون الغربيون كثيرا والدعوى بان المسلمين لا يعترفون بولاء إلا "للأمة" مما لا يدع مجالا للولاء لدولة معينة، هذه الدعوى تقوم

على سوء فهم مزدوج. فالمسلم يعطي ولاءه لله في اطار الامة الاسلامية وليس للامة نفسها. فالامة قد تنحرف عن الولاء لله، وحينئذ فان واجب الفرد ليس اتباع القطيع، وانما الوقوف بصلابة ضد هذا الانحراف حتى يعود الجميع الى جادة الصواب. من جهة اخرى فانه في هذا الاطار من الولاء لله لا تلغى المؤسسات والتقسيمات، مثل الاسرة والقبيلة والامة (ويمكن ان نضيف، الوطن) بل ترتفع الى مستوى اسمى وتجد اطارا جديدا للتعبير عن نفسها، مستهدية بنور الايمان وقيم الاسلام. مثلا نجد الاسلام لم يتجاوز القبيلة والاقليم وانما اطرهما وأسس لهما، بينما نجده رفض القبلية والاقليمية (اي العصبية المقيتة للقبيلة والاقليم).

وقد فصل الاسلام باسهاب كيفية التعامل مع مثل هذا النوع من العلاقات حين تناول العلاقات الأسرية. فقد شدد القرآن على احترام علاقات الرحم حتى وإن كان ذوو المسلم من غير المؤمنين. ويحتل بر الوالدين المكانة الثانية في قيم الاسلام بعد التوحيد، ولا يختلف الامر في حالة كون الوالدين من المسلمين او المشركين. ولكن القرآن حذر ايضا من ان تطغى عواطف القرابة بحيث تؤثر في العدل في الاحكام او احترام قيم الاسلام الاخرى مثل وحدة المسلمين والدفاع عنهم. فالمسلم الحقيقي هو الذي يكون بارا بوالديه اتم البر، وصولا لرحمه، ولكنه ثابت على ايمانه، وان جاهده والداه على ان يشرك بالله فانه لا يطيعهما دون ان يمنعه ذلك من برهما ومصاحبتهما بالمعروف. ولا يكون والداه وعشيرته احب اليه من الله ورسوله والجهاد في سبيله، ولا يواد من حاد الله ورسوله وحارب دينه حتى

ان كان اقرب الاقربين(١٠).

هذه التعاليم فيما يخص الاسرة والعشيرة تنسحب ايضا على الروابط الاخرى مثل القبيلة والاقليم والوطن والنقابة وغيرها. ومن الملفت هنا اننا نجد ان السيد جمال الدين الافغاني ظل في كتاباته في العروة الوثقي يشير الى غير المسلمين من مواطني الدول الاسلامية باعتبارهم "جيراننا". وهذا تعريف مهم ايديولوجيا لان القرآن والسنة يكرران باستمرار وتشديد على ضرورة احترام الجار واحسان معاملته. وقد تابع الافغاني كثير من الاسلاميين المحدثين في النظر الى العلاقات مع المواطنين غير المسلمين. من هذا المنظور مثلا نجد الشيخ حسن البنا يضع المسلم داخل عدة حلقات متداخلة ومترابطة يعضد بعضها بعضا: فهناك الفرد والاسرة والامة (وهي تترادف مع الوطن) ثم الامة العربية واخيرا الامة الاسلامية، وبالمثل نجد د. حسن الترابي يعترف بالتقسيمات المعاصرة الى دول وامم طبيعية وشرعية في نفس الوقت. فمثلما نجد الاسرة لا تذوب في المجتمع وانما تندمج فيه بصورة تقويها وتعضدها، كذلك فان دخول الدول المعاصرة في اطار وحدة عربية او اسلامية لا يعني ان تذوب هذه الدول كليا وتصبح هناك دولة واحدة. فهذه الدولة تدخل في وحدة عضوية في الكل بدون ان تفقد خصوصيتها(١١).

ولكن رفضنا لدعاوى محللين من امثال دانيال بايبس وبرنارد لويس واظهارنا خطل تعسفهم لاثبات ان الاسلام يتعارض ضرورة مع اي نظام دولي لا يعني بالضرورة اننا نوافق على الدعاوى المعتادة من قبل مفكرين

من امثال حسن الترابي واسماعيل راجي الفاروقي وغيرهم ممن يقول بان الاسلام يلتزم بالضرورة السلام والنظام الدوليين(١٢). فهناك آراء معارضة من كتاب امثال ابو الاعلى المودودي وسيد قطب ممن يرفضون فكرة انسجام الاسلام مع كل دعوة للسلام والنظام الدوليين. فالاسلام حسب رأي هذين المفكرين هو في جوهره عقيدة ثورية لا تقبل استعباد الانسان لاخيه الانسان، وهو ثورة مستمرة ضد الظلم والباطل أنى وجدا، وفي اي موقع من العالم. وبما ان مجرد اعلان التمسك بالعقيدة الاسلامية في حد ذاته يثير مخاوف اساطين الظلم ممن يتربصون به ويسارعون الى قمعه، فان رسالة الاسلام لا تكتمل الا بعد اجتثاث الظلم والباطل من على وجه الارض. ويرى الكاتبان ان الاسلام باعتباره عقيدة تحرير لابد ان يهاجم ويهزم انظمة الطغيان التي تستعبد الانسان أينما كانت. ولا يمكن للعقيدة الاسلامية ان تحصر نفسها في دولة او اقليم، إذ لا يعقل ان تكون رسالة الاسلام العالمية صحيحة في هذا الجانب من النهر او الجبل وباطلة على الجانب الآخر. ولا يحسن بالدولة الاسلامية ان تنتظر مهاجمة الاعداء لها ثم ترد باسم "حق الدفاع عن النفس"، بل عليها أن تهاجم أنظمة الظلم والقهر في كل مكان. ولا يخالف هذا تشديد الاسلام على انه "لا اكراه في الدين"، فالاسلام لا يقاتل انظمة الظلم لفرض العقيدة الاسلامية عليها بل يحاربها لتحرير الانسان من القهر والظلم والاستعباد، ثم يترك الانسان بعد ذلك حرا ليختار العقيدة التي يشاء(١٣).

هذه الافكار لا تخلو من حق، فلا يسعنا الا ان نقبل كون الامبراطورية

الفارسية والامبراطورية الرومانية اللتين فتحهما المسلمون لم تكونا نموذجا للديمقراطية والليبرالية واحترام حقوق الانسان وحريته في العقيدة. والحروب الهجومية ضد مثل هاتين الدولتين لا تعتبر بالتالي تعديا على اي حقوق، اللهم الا حقوق الطغاة في استعباد رعاياهم كيف شاءوا. وهناك ما يشبه الاجماع اليوم بين الامم على ان هذا الحق ليس مما يجب احترامه، بل بالعكس، ان على الانسانية واجبا لا شبهة فيه بالا تسمح للنازية والتفرقة العنصرية والابادة الجماعية كالتي حدثت في اوروبا النازية أو كمبوديا أو رواندا أو البوسنة بان تستنجد بحق الطغاة في احترام حرمة ممالكهم. ولكن الثابت ايضا ان دعوى المودودي وقطب بان كل نظام غير اسلامي يقوم على الظلم واستعباد الانسان لاخيه الانسان لا يسندها الواقع. فنحن نشهد اليوم قيام دول كثيرة قامت نظريا على الاقل على احترام الحريات وحقوق الانسان والمساواة بين البشر. وقد شكل هذا التطور تحديا جديدا للمسلمين حاول بعضهم التصدي له باسلوب جديد في التفكير ـــ ولعل أبرز المساهمات في هذا الصدد ما عبر عنه الشيخ راشد الغنوشي الزعيم الاسلامي الابرز في تونس الذي دعا الى اعادة النظر في نظرتنا للعالم على اساس الفكر الاسلامي التقليدي ـــ ويستشهد الغنوشي على رأيه بتعريف الامام النووي لدار الاسلام بحسبانها اي بلاد يتمتع فيها المسلمون بالحرية والامن ويستطيعون اقامة شعائرهم علنا بدون خوف من التعرض للأذى، ويستنتج من هذا التعريف ان الديمقراطيات الغربية الحديثة يمكن ان تدخل عمليا بحسب هذا الوصف في تصنيف ديار الاسلام. وهذا يعني ان يعرض

المسلمون نهائيا عن التفكير في ماصبة هذه الدول العداء وان ينصرفوا الى التعامل السلمي معها. وبما ان هذه البلاد مفتوحة للدعوة الاسلامية السلمية فان هذا يعني عمليا ان العصر الذي كان على المسلمين فيه ان يحاربوا من أجل الدفاع عن حقهم في أداء شعائرهم وتبليغ الدعوة التي ائتمنهم الله تعالى عليها قد ولى الى الابد(١٤).

هذا التوجه ظل منذ فترة طويلة الافتراض الضمني الذي على اساسه تدير الدول الاسلامية سياستها الخارجية، والتي تقبل عموما بفكرة التعايش السلمي مع بقية دول العالم في اطار النظام الدولي المتفق عليه. ولكن هذا لا يبرر تأكيد ماجد خدوري بان الاسلام "قد تصالح الان تماما مع النظام الدولي الراهن ذي الاصول الغربية".(١٥) فمثل هذه الاحكام تعكس الآراء التي سادت في الفترة التي صدرت فيها، وهي فترة الستينات التي كان المعلقون فيها متلهفين على اعلان موت الاسلام السياسي، وهو حكم فيه "كثير من المبالغة"، كما قال مارك توين حين بلغه نعيه وهو حي يرزق.

وقد عاش من روج لهذه الاحكام ليرى خطأ حكمه، حيث لا يشك احد اليوم في اهمية دور الاسلام كعامل فاعل في تشكيل العلاقات الدولية في الحاضر والمستقبل. ولا يمكن لانهيار الشيوعية الا ان يعزز دور الاسلام باعتباره المنظومة الثقافية والسياسية الوحيدة في عالم اليوم المؤهلة للعب دور المعارضة للنظام الدولي السائد الذي يهيمن عليه الغرب وافكاره في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة. وهذا بدوره وضع مسؤولية كبرى وثقيلة على عاتق الدول الاسلامية التي يتحتم عليها اولا ان تصلح من شأنها الداخلي

وترتب شؤون البيت قبل التطلع الى دور يتزعم الدعوة الى العدل والمساواة على النطاق الدولي — ومن هنا فان العالم الاسلامي مطالب بالخضوع لفترة طويلة من التغيير داخليا قبل ان يصبح بوسعه الاضطلاع بدوره الطبيعي على الساحة الدولية.

هوامش الفصل الرابع

(1)هوبز Leviathan، ص ١٨٧ — ١٨٨.

(2)انظر كتاب Francis Fukuyama
The End of History and the Last Man, London, 1992

(3)انظر مقالة Sammel Hutingt
فيon مجلة Forign Affairs عدد صيف ١٩٩٣ بعنوان (A Clash of Civilisatians?)

(4)انظر
Niazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey, Montreal,1964
ص ٤٥١ — ٤٥٢).

انظر ايضا، برنارد لويس، المرجع السابق، ص ٢٥٢ وما بعدها.

(5)انظر ارنست مانديل Ernest Mandel المصدرالسابق.

(6)انظركتاب سمير أمين
Samir Amin (et al.), Dynamics of Global Crisis, New York, 1982

(7)انظر صحيفة المدينة، ١٧ فبراير ١٩٩٠ ـــ انظر كتاب، فهمي هويدي "مواطنون لا ذميون".

(8)انظر كتاب جيمس بيسكاتوري

James Piscatori, Islam in a World of Nation-States, Combridge, 1986.

ص ٤٢ ـــ ٤٣. (الاقوال اعلاه منسوبة لبرنارد لويس ودانيال بايبس).

(9)المصدر السابق، ص ٤٢.

(10)انظر الآيات ١٤ ـــ ١٥ من سورة لقمان، والآيات ٢٣ ـــ ٢٤ من سورة التوبة، والآيات ٧ ـــ ٩ من سورة الممتحنة، والاية ٢٢ من سورة المجادلة.

(11)مجموعة رسائل البنا، ص ٧٨ وما بعدها، ص ١٠٢ وما بعدها.

انظر ورقة حسن الترابي "الصحوة الاسلامية والدولة القطرية في الوطن العربي" والتي قدمت في مؤتمر في عمان في اكتوبر ١٩٨٧.

(12)انظر مقدمة اسماعيل راجي الفاروقي لكتاب عبد الحميد ابو سليمان "

The Islamic Theory of International Relations, Hendon, Virginia,1987.

فيما يتعلق بآراء الترابي انظر الكتيب "علاقات السودان الدولية" الذي اصدرته الجبهة الاسلامية القومية، الخرطوم، ١٩٨٨.

(13)انظر المودودي وآخرين، "الجهاد في سبيل الله"، بيروت، ١٩٧٨، وسيد قطب "معالم في الطريق"، ص ٥٥ وما بعدها.

(14)استمع الكاتب الى هذه الآراء من الشيخ الغنوشي شخصيا في لقاءات مباشرة.

(15)ماجد خدوري في مقالته في كتاب

JH Proctor, Islam and International Relations, London, 1965

الفصل الخامس

الحل: مواجهة الواقع بلا أوهام (وبلا استسلام أيضا)

لقد واجهت الحقبة الحديثة المسلمين باوضاع وتحديات لم يسبق لها متيل، نشأت بدورها نتاجا لاستجابات انسانية لاوضاع وتحديات سابقة. ويعاني المسلمون من صعوبات جمة في الاستجابة لهذه الأوضاع، وهي صعوبات تعود جزئيا الى كون الاستجابات السابقة والاوضاع التي خلقتها حصرت وضيقت الخيارات المتاحة من وجهة النظر الاسلامية. ولكن الذي ينبغي أن نتذكره ايضا هو أن الصعوبات التي واجهت المسلمين فيما يتعلق بتطبيق قيم الاسلام في المجال السياسي لم تنشأ في العصر الحديث، وانما تعود لقرون خلت. ما حدث في الحقبة الاخيرة هو ان التطورات المستجدة سلطت الضوء على بعض التوجهات في الفكر الاسلامي التقليدي، وتحديدا التيارات الواقعية والبراغماتية التي مثلها مفكرون من امثال ابن خلدون، بينما أبرزت عيوب الفكر السائد التي سترها في الماضي قدرة الأمة الإسلامية على الاحتفاظ بموقعها الدولي المتميز بالرغم من القصور الفكري ،الجمود الذي ران عليها.

الواقع وقوانينه

لعل أهم ما حققته التجربة الحديثة كونها اكدت لكل ذي شأن اهمية الالتفات الى الواقع الدنيوي الذي يفترض ان تسري فيه القواعد الاخلاقية والقيم الدينية. فهذه القيم لا تطبق في فراغ، وانما تتفاعل مع الواقع الذي تستمد معناها منه. وهكذا انتبه المفكرون الواقعيون الى ان الاسلوب التقليدي في استخلاص القواعد من قواعد اخرى لا يكفي لمعالجة مشاكل الواقع. وهذا ينطبق خصوصا على الناحية السياسية حيث يتحتم التأمل في القوانين الواقعية (من اجتماعية وطبيعية) التي تتحكم في المجال الاجتماعي وتحكم كيفية تتريل قيم الاسلام على الواقع المعين. ولكن هناك خطرا كبيرا يتهدد هذا المنحى "الواقعي" كما اسلفنا، وهو خطر اعتبار القوانين الاجتماعية قوانين ثابتة وابدية لا تتغير، وتناسي ان المجال الاجتماعي هو اساسا ميدان عمل الارادة الانسانية الحرة. فقد مال المنظرون وعلماء الاجتماع منذ ابن خلدون الى الوقوع في مغالطة مزدوجة. فهم من ناحية يعتبرون القوانين الاجتماعية قوى "الهية" تحكم الواقع ولا ينجو منها شيء أو أحد، ومن ناحية اخرى ينكرون اي دور للارادة الانسانية الحرة في تشكيل وتعديل هذه القوانين.

وتقود هذه المغالطة بالضرورة الى تناقضات ذاتية لا حصر لها. مثلا نجد ابن خلدون يتذبذب باستمرار بين اعتبار العصبية القوة المهيمنة التي تخضع لها كل المؤثرات الاخرى في المجال السياسي، وبين اعتبار الدين عاملا ضروريا لضمان فعالية العصبية في مواقع كثيرة، وخاصة في مجال انشاء الدول والامبراطوريات.

وبالمثل نجد هوبز الذي يرى أن المصلحة الفردية الانانية هي المؤثر الأسمى الـذي لا يعلو عليه قانون في المجال الاجتماعي، وأن كل الخيارات البشـــرية مقيـــدة بالضرورة بمنطقه، يقترح في نفس الوقت اصلاحات لتثبيت أوضـــاع الدولـــة تفترض وجود خيارات عدة، مما يناقض المقولة الاولى. وبالمثل فإن مـــاركس الذي بشر باكتشاف منظومة لا نهاية لها من "القوانين الحديدية" الـــتي تحكـــم السلوك الاجتماعي الانساني كان يؤكد باستمرار على دور الارادة الانســـانية الحرة، والتي يمثلها النضال "البطولي" للطبقة العاملة وحلفائها ممن انفصلوا عـــن طبقاتهم وانقلبوا عليها بدوافع يصعب اخضاعها لمنطق القوانين إياهـــا. وهـــذا التناقض ليس عرضيا، وانما يقع في لب النظرية. فبدون اخذ هذه العوامل المتعلقة بدور الارادة الحرة التي ترفض الخضوع للقوانين الاجتماعية في الاعتبار فـــان هذه القوانين نفسها لا تؤدي وظيفتها كما هو "مفترض" فيها.

وكل هذه النظريات تفشل في النهاية لأنها تهمل حقائق اساسية تتعلق بطبيعـــة القوانين التي تصفها وتقلل من اهمية تأثير بعض عناصر الواقع (ومنـــها الارادة البشرية الحرة) على بعضها الآخر (القوانين الاجتماعية). ابن خلـــدون مثـــلا اعتقد ان قدرة البشر على تجاوز عصبية النسب والعشيرة نحو رابطـــة انســـانية جامعة ضعيفة ونادرة الحدوث الى درجة يمكن معها تجاهل تأثيرها في الواقـــع. وبالمثل نجد هوبز قلل من شأن مقدرة البشر على تجاوز مصالحـــهم الانانيـــة الضيقة والتضحية بها في سبيل التعاون المثمر مع المجموع الاوسع. وقد انهـــارت النظرية الماركسية ايضا بسبب فشلها في ان تأخذ في الاعتبار قـــدرة الانســـان الخلاقة في المجالين التقني والاجتماعي، وابداعاته التي ابطلت تنبؤات مـــاركس

حول انهيار النظام الرأسمالي وذلك عبر تحويل الدولة الرأسمالية الى دولة الرفاه التي تقدم العون للبروليتاريا بدلا من تجويعها حتى تثور ثورتها الختامية. وقد ابطلت الابداعات التقنية ايضا نبوءة ماركس حول قانون "العائد المتناقص" لرأس المال والذي كان سيؤدي بزعمه في النهاية الى انهيار النظام الرأسمالي بسبب تناقص الربح وفائض القيمة. ذلك ان الابداعات التقنية الحديثة تجاوزت تصور ماركس التقليدي الذي يقيس فائض القيمة بمعيار العمل البشري الفردي، في حين ان التطورات التقنية ادخلت عوامل اضافية لم يحسبها ماركس. وفي كل هذا عبرة هامة للمسلمين، وهي ان البحث عن القوانين والقواعد التي تحكم الواقع الاجتماعي لا ينبغي ان تتحول الى وصفة للسلبية او للخضوع لهذه القوانين المزعومة بدلا من الخضوع لله وحده. فلا يمكن ان نوافق هيجل في قولته المشهورة: "كل ما هو واقع معقول" ثم نخلد للنوم. كما لا يمكننا ايضا ان نقبل بمقولة ماركس الذي ورث هذا الاخير وطمأننا بانه على الرغم من ان الواقع ليس من المعقولية في شيء، الا ان قوانين هذا الواقع هي التي ستتولى خلاصنا من هذا الواقع البغيض سواء اردنا ام لم نرد. بل بالعكس لا يسعنا الا الايمان بقدرة الانسان غير المحدودة على التطلع لافاق الكمال والجهاد لبلوغه.

لقد كان خطأ النظرية الاسلامية التقليدية انها افترضت ان كل البشر ملائكة وقديسون، فكان انهيارها محتما لدى اكتشاف ان الواقع خلاف ذلك. اما خطأ النظريات العلمية الحديثة فهو انها افترضت العكس: ان كل البشر وحوش تحكمهم انانيتهم ومصالحهم الخاصة. ومع ان تأسيس نظام سياسي على هذا

الافتراض الاخير له حظ اكبر من النجاح كما أسلفنا، لانه يشدد على الضوابط التي تمنع الاستبداد، الا ان الواقع يؤكد ان البشر ليسوا وحوشا مثلما انهم ليسوا ملائكة. فقد اثبت البشر في الماضي ويثبتون كل يوم قدرتهم على تحدي "القوانين" الاجتماعية، والسمو فوق الانانية الضيقة والروابط الارضية. وتاريخ الاسلام ابلغ حجة على هذه القابلية اللامحدودة للانسان على السمو والتفوق.

إن مواجهة الواقع هذا لا تعني الاستسلام له. فالواقع احيانا يأسرنا ويحد من مجال نظرنا، وإلا فكيف نفسر احتفال كتابات قدامى الاغريق بمؤسسة الدولة المدينة وتعتبرها المثل الأعلى، أم كيف نفسر تعصب هوبز للملكية المطلقة، أو مدح ابن خلدون للدويلات القبلية واعتبارها النموذج الاوحد والأبدي لكل نظام حكم، أو الاشادة بالنماذج الديمقراطية الليبرالية في كتابات التعدديين؟ فالمجتمعات التي نعيش فيها تفرض علينا تصوراتها ورؤيتها كما تفرض علينا الجاذبية الارضية الالتصاق بالتراب. ولكن حتى قبل اختراع الطائرة كان بامكان الانسان ان يتطلع الى السماء فيرى الطيور تحلق فيها، فيستنتج من ذلك ان بامكان بعض المخلوقات تحدي الجاذبية. وبالمثل فان بوسع المرء ان يتطلع الى الافق وراء محيطه ليتصور وجود امكانات اخرى. والمسلم مطلوب منه ان يتطلع وراء الافق وخلف الواقع، متخذا من ايمانه وعقيدته جناحين يحلق بهما.

المسلم والحداثة وبالحديث عن الواقع فلا بد ان نؤكد اولا ان الواقع ليس شرا كله. بل بالعكس، فان بروز الدولة الحديثة والنظام الدولي الحديث لا يعادي في كل جوانبه القيم الاسلامية، ولعله قد خلق في بعض النواحي لاول مرة الظروف الموضوعية التي يمكن ان تتحول فيها هذه المثل الى واقع. من ذلك ان

الاتجاه المضطرد نحو توسيع وتعميق الصلات بين مختلف بقاع العالم يتوافق مع قيم الاسلام ورسالته العالمية التي اعلنت عن نفسها منذ ايام الاسلام الاولى وحالت دون تحقيقها الحواجز الجغرافية واللغوية وغيرها. وهنالك مفاهيم هي من صميم الدين الاسلامي مثل فكرة الاجماع ودوره في التشريع، اصبحت الظروف التي هيأتها ثورة الاتصالات العالمية اليوم اقرب لتحويلها الى واقع. ففي الماضي كان اجماع المسلمين هو فعليا اجماع قادتهم في مدينة او اقليم معين، لان تباعد المسافات لا يسمح بالتشاور المباشر حول (القضايا) وقد لا يسمح بعض العلماء باراء مخالفة لهم الا بعد سنوات من الاعلان عنها. ولكن مع بداية العصر الحديث أصبح من الممكن أخذ رأي المسلمين في مختلف الاقاليم حول الامور التي تهمهم. فلم يعد بوسع كمال اتاتورك مثلا ان يزعم ان قرار الجمعية الوطنية في تركيا بالغاء الخلافة تعبير عن "إجماع" المسلمين. ومع ثورة الاتصالات الحديثة تهيأت الظروف لتشاور واسع بين كافة طبقات المسلمين في كل أنحاء الدنيا حول اي قضية تهم اهل الملة تمهيدا للوصول الى اجماع حقيقي حولها. وإضافة فقد أصبح الديني الأهم حول حرية إقامة الشعائر وتبليغ الدعوة لا يثير من الاستنكار ما كان يثره في الماضي. لقد كان أقصى مطلب تقدم به الرسول صلى الله عليه وسلم الى قومه عند بداية الدعوة الاسلامية هو السماح له بحرية الدعوة وعدم التعرض له ولأتباعه. ولكن زعماء قريش لم يكونوا من أنصار حرية التعبير، فحاربوا الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعه واخرجوهم من ديارهم و لم يقع استقرار حتى هزم هؤلاء وقامت دولة تحترم حرية العقيدة. واليوم فان التطورات التي شهدها العالم باتجاه حرية التعبير وحرية التنقل

والتعايش السلمي عبر الحدود، بالاضافة الى استحداث مؤسسات التمثيل السياسي والبرلمانات ومجالس الشورى، كل هذه التطورات لا تعزز مفاهيم الاجماع والوحدة الاسلامية فقط، وانما ايضا تحقق مطلب الاسلام الاول في حرية الدعوة والحوار والاقناع. فالمسلمون اليوم، خاصة في المجتمعات الديمقراطية يعيشون ظروفا من الحريات ومن شمول واتساع الإطلاع على المعارف الإسلامية لعلها من أفضل ما عاشوه مقارنة بأي وقت مضى في تاريخ الاسلام.

من جهة اخرى فان نفس هذه التطورات اخذت تخلق الكثير من التوتر بين المسلمين وبينهم وبين الآخرين. ففكرة الحرية الفردية المطلقة التي لا تعترف بمسؤولية للفرد تجاه المجتمع او مسؤولية المجتمع تجاه خير الفرد الاخروي والدنيوي هي فكرة غريبة على الاسلام. فمن المفترض في المجتمع المسلم ان يجتهد لتحقيق الخير والهداية ليس لكل افراده فحسب، ولكن للبشرية جمعاء. ومثل هذا المنظور يحتم على الامة ان تحد من حرية الفرد في ان يجلب على نفسه الهلاك في دينه بنفس القدر الذي تحرم به المجتمعات المعاصرة الانتحار.

وفي المجال الدولي يجد المسلمون انفسهم في موقف المعارضة للغرب الذي يريد ان يشكل المجتمع الدولي على صورته،مما جعل هذا المجتمع الدولي ونظامه عبئا ثقيلا على المسلمين يحد من حرياتهم ويقهرهم. وتختلف اصناف القهر التي يواجهها المسلمون بحسب الظروف. فقد كان اسوأ مثال للطغيان الاعمى هو ما تعرض له مئات الآلاف من المسلمين في بلغاريا حين فرض عليهم النظام الشيوعي آنذاك في منتصف الثمانينات ليس فقط ان يتخلوا عن دينهم بل حتى

عن أسمائهم. ومن لم يقبل الانصياع لهذا العسف تعرض للسجن والقتل ونـــزع الممتلكات والتهجير الجماعي. وقبل ان تنهار يوغسلافيا الشـــيوعية ويتعـــرض المسلمون فيها لقمع لم يسبق له مثيل، كانت يوغسلافيا والـــدول الشـــيوعية الاخرى تحرم على المسلمين أداء شعائرهم الدينية من صلاة وحج وحتى بعـــض الشعائر مثل الختان، بالإضافة إلى تحريم تعليم الأطفال شؤون دينـــهم. وحـــين يكون المسلمون اقوى قليلا بحيث يشكلون اغلبية في بلدهـــم ويصبـــح مـــن المستحيل منعهم من اداء شعائرهم فان ساحة الاقتتـــال تتحـــول الى المجـــال السياسي، حيث تشن ضدهم الحرب لمنعهم من الاستمتاع بحقوقهم السياســـية او سلبهم اراضيهم، كما نـــرى ورأينـــا في البوســـنة وفلســـطين وكشـــمير وطاجيكستان واذربيجان، وغيرها. اما اذا تجاوز المسلمون كل هذا ونجحـوا في تحقيق استقلالهم وسيطرقم على ارضهم فان الحرب تنتقل الى المجال الـــدولي، فتظهر الضغوط الاقتصادية والسياسية، كما رأينـــا ونـــرى في حـــال ايـــران والسودان وليبيا والعراق وغيرها من الدول. القاعدة إذن هـــي أن الخطـــوط الحمراء ترسم على الأرض عند آخر نقطة بلغتها حريات المسلمين. فكلما نجـح هؤلاء في تكسير قيد معين، صنع الحداد لهم قيدا آخر.

ولكن الدلائل تشير الآن إلى أن ذلك الطور من القمع البدائـــي في طريقـــه الى الزوال والانقراض. وحينما يقاوم المسلمون هذه النماذج من الطغيـــان فـــان المنطق الليبرالي العالمي السائد يكون في صفهم كما رأينا في البوسنة (وإن كـــان العالم العربي للاسف ما زال بمعزل عن هذا التيار، إذ أن الغرب "الليبرالي" يؤيـد في ربوعه كل طاغية متعجرف، ويقاوم فيه كل نظـــام تشـــتم منـــه رائحـــة

الديمقراطية). ولكن المعركة الحقيقية للسيطرة على العالم لم تبدأ بعـــد، وهـــي معركة ستقع المنازلة فيها في الميادين الفكرية والاخلاقية. ولكي يحقق الاســـلام موقعه المميز في المجتمع الدولي فلن يكفي ان يحقق المسلمون الاستقلال والقـــوة، ولكن ايضا لا بد من القوة المعنوية. ولن يكفي في المستقبل ان يكون للمسلمين ثروات هائلة وترسانة كبيرة من الاسلحة حتى يسمع العالم صوتهم، بل لا بـــد من حجج قوية ايضا تدعم مواقفهم. والتحدي الذي يواجهه المســـلمون هـــو التوفيق بين التزام التعايش السلمي في المجال الدولي وبين التمسك بقيم العـــدل وبرسالة الاسلام العالمية.

والنظام الدولي اليوم يقوم على اسس قوية من الظلم، بدءا من الانظمة العنصرية والظالمة كما في اسرائيل وغيرها، وانتهاء بالتوزيع الظالم للثروة في العالم. وليس على المسلمين فقط أن يقنعوا العالم بأن مثل هذا الظلم لا يستقيم مع التعـــايش السلمي، خاصة وانه يقوم على القهر ولا يبرره خلق ولا قيم، ولكن عليـــــهم ايضا ان يفعلوا ذلك من منطلق منظورهم هـــــم. فالاســـلام لا يؤيـــد حـــق الفلسطينيين او السود في امريكا او جنوب افريقيا لأن الاعلام الدولي وضـــــع هذه القضايا في الواجهة. والمسلمون لا يسعهم فقط ان ينادوا باعادة توزيـــــع الثروة لدعم استقرار النظام الدولي الظالم الحالي وتجميل وجهه، خاصة وان مثل هذه الدعوة قد تكون فخا، إذ أن المسلمين هم من بين غالبية ســـكان العـــالم الفقراء، ولهم مصلحة في اعادة التوزيع هذه، مما يجعل هذه الدعوة منهم اشـــبه بالسعي الى مصلحة عاجلة. ولا يمكن للمرء ان يكون شحاذا علـــــى ابـــواب الغرب وشهيدا عليه في نفس الوقت.

واذا كان للمسلمين ان يضطلعوا بدورهم الرائد باعتبارهم "شهداء على الناس"، فلا بد من اعادة نظر جذرية في الامور، وبداية ذلك تجاوز المصلحة الذاتية الضيقة باتجاه المسؤولية الدولية. والمفتاح لهذا هو تقليل الاتكال على الغرب، ليس بتحقيق الاكتفاء الذاتي عبر الدخول في سباق الاستهلاك/الانتاج المحموم، وانما بالزهد في ما في ايدي الآخرين من سلع استهلاكية اصبحت قيودا تكبل الايدي والاعناق وتشدها الى "السوق" الدولي بأغلال وسلاسل في الأعناق والقلوب. فهناك الكثير مما يسع البشرية ان تنجزه خارج اسار جنون الاستهلاك الذي ساد عالم اليوم، والذي أصبحالمسلمون فيه أسرى الغرب والدول الصناعية الاخرى تحديدا لانهم، مثل خصومهم، قد طوروا نهما لا يشبع للكماليات والبذخ. ولعله أحرى بالمسلمين اليوم في عالمنا هذا المهدد بالكوارث البيئية ونضوب الموارد الطبيعية أن يكونوا القدوة في الزهد في عالم كل من فيه يطلب المزيد والمزيد. وبهذا فقط يمكنهم ان يطرحوا بديلا حقيقيا عن الدولة القومية، تلك المؤسسة القائمة على الأثرة والانانية، والتي تفترض أيضا في مواطنيها الافراد الاثرة والانانية وقلة الكترات بالآخرين.

هنالك ناحية اخرى ابرزت اتكال المسلمين على الصيغة الحالية للمجتمع الدولي.فقد نشأت الحركات الاسلامية الحديثة في ظروف تميزت بتدهور المكانة الدولية للمسلمين بحيث مال اقطاب الاسلاميين الى الاحتجاج بالاسلام كوسيلة لرفع مكانة المسلمين دوليا، وتسويق دعوة الإسلام باعتباره العقيدة الامثل التي تعد الناس برفع مستواهم المعيشي وتحقيق آمالهم الدنيوية. وهذا التوجه شوه عرض هذه الحركات للاسلام ورسالته، وفتح الباب للخصوم للنيل

من الحجج التي تسعى لتقديم الاسلام باعتباره حلا لمشاكل الامة الدنيويـــة، إذ بوسع هؤلاء الخصوم الاشارة الى نظم اخرى تحقق هذه الغايات بطرق اقصـــر وارخص. وقد حاول بعض الكتاب والمفكرين تصحيح مسار النقاش بـالتركيز على قيم الاسلام بدلا من فوائده المزعومة. وقد كان من أبرز هؤلاء ابو الاعلى المودودي، وسيد قطب. ولكن هذين المفكرين استخدما اسلوبا اســتعلائيا لا يتناسب مع مواقعهم كقادة لحركات صغيرة مهمشة في المجتمع. وعليه لا بــد من اعادة صياغة وتشكيل هذه الافكار بما يتوافق مــع قيــم الاســلام ودور المسلمين والامة الاسلامية كضمير للانسانية وشاهد عليها.

اعادة صياغة التراث الاسلامي

لقد سال حبر كثير في النقاش حول اعادة تعريف وصياغـــة الـــتراث الفكري والاجتماعي الاسلامي. وقد كانت النظرية السياسية التقليدية غرضـــا لاكثر الناقدين المحدثين الذين وصفوا نظرية الخلافة بأنها مثالية في بعض نواحيها ومشوشة ومتناقضة في نواحيها الاخرى مما يجعلها عمليا بلا قيمة فيما يتعلـــق بالتطبيق العملي في العصر الحديث. ومع ان هذا النقد لا يخلو من صحة، الا اننا يجب الا ننسى ان هذه النظرية مستمدة من تجربة الامة الواقعية ولا تمثل فقـــط التطلعات المثالية للمنظرين، وانما تعكس ايضا احكاما متأنية علـــى التجربـــة التاريخية للامة. فقد عبرت هذه النظرية عن بروز اجماع بين المنظرين على اعتبار فترة معينة من هذا التاريخ اصدق تعبير عن قيـــم الامـــة ونموذجـــا يحتـــذى، وجرى التعبير عن هذا الإجماع باطلاق تسمية "الخلافة الراشدة" على هذه الفترة

التي أصبحت عند كل المسلمين رمزا للسمو والاقتراب من المثـــال الاعلـــى، تستلهم مثلها الاجيال اللاحقة التي تطمح الى احياء نموذجها الرائد. ومع كـــل نجاح يتحقق في الاقتراب من ذلك النموذج، كما حدث على ايـــام الخليفـــة الاموي عمر بن عبد العزيز (المتوفى عام ١٠١هـ/٧٢٠م) والخليفة العباســـي الظاهر بامر الله (المتوفى عام ٦٢٣هـ/٣٢٥/م) كان الامل ينتعش في تجـــاوز الواقع والمثال رغم كل العقبات والعوائق.

ولكي نفهم طبيعة المعضلة التي تواجه المسلمين اليوم لا بد من الاجابـــة علـــى سؤالين محوريين اولهما: لماذا تعذر استمرار نموذج الخلافة الراشدة ولماذا عجـــز المسلمون طوال هذه السنين عن استعادته بعدما انهار؟ وثانيهما: في اي ناحيـــة اخطأ مفكرو المسلمين في فهم وتفسير ملامح ذلك النموذج؟

وهناك ترابط وثيق بين السؤالين والاجابة عليـــهما، إذ أن الفحـــص الدقيـــق يكشف ان فشل النظرية التقليدية في فهم النموذج وتفسيره التفسير الصحيـــح كان السبب الاساسي في ترك ذلك النموذج ينهار والتفســـير للعجـــز عـــن استعادته. فقد صور المنظرون التقليديون نموذج الخلافة الراشدة، على انه نموذج يتحتم على الامة ان تطارده حتى تتقطع انفاسها دون ان تدركه أبدا، وفي نفس الوقت فان هؤلاء المنظرين استصحبوا في تحليلهم بمجموعتين متنـــاقضتين مـــن الافتراضات: فمن جهة كانوا يعتقدون مخلصين ان هذه الدنيا في فساد وتدهور أبدي، ولن يظهر فيها قط أمثال ابي بكر وعمر وعلي، فضلا عن خاتم النبيـــين عليه الصلاة والسلام. ولكنهم في نفس الوقت ظلوا يســـهبون في توصيـــف وظيفي للخليفة المرتقب، ويسبغون عليه صفات لا تكون الا لقديس او نـــبي.

وقد خلق هذا تناقضا بين الواقع والمثال أدى بالضرورة الى نظرات مثل نظرة ابن خلدون تميزت بالتشاؤم والكفر بالمُثُل. هذه النظرة التشاؤمية عبر عنها ايضا توماس هوبز الذي لم ير في البشر الا وحوشا تحكمها الاثرة والانانية ولا يمكن الزامهم السلام والعدل الا بقوة قاهرة تسومهم الخسف وتؤدبهم بالقوة. أما اذا واجهت هؤلاء المفكرين امثلة (على غرار نموذج الخلافة الراشدة او ديمقراطية اثينا) تخالف مزاعمهم، سارعوا بالاحتجاج بأن هذه فلتات ومعجزات تؤكد القاعدة العامة ولا تبطلها.

ولعل من حسن الحظ ان التجربة المعاصرة دحضت بالبرهان هذه المعتقدات وامثالها حين أثبتت أن من الممكن في هذا العالم الموغل في الفساد والانحطاط ان تقوم حكومات على قدر معقول من العدالة والاستقامة. والمفارقة هي ان التوصل الى هذه النتيجة لم يصبح ممكنا الا بعد تعميم افتراضات هوبز حول نزعة الشر عند البشر لتشمل الحكام ايضا (اليسوا بشرا هم ايضا؟). فمع الافتراض القائل بأن لدى الحكومات نزعة طبيعية نحو الطغيان، صار من الممكن تقييد حريات الحكومة بحيث لا يجد الحكام مجالا للاستبداد. وقد اثبتت هذه الترتيبات نجاحا لا يستهان به في ضبط الإمور. مثلا نجد انه بالرغم من الرئيس الامريكي الاسبق ريتشارد نيكسون كانت لديه نزعة استبدادية لعلها لا تختلف كثيرا عن نزعة دكتاتور روسيا الشهير جوزيف ستالين، فان نيكسون حرم من ممارسة طغيان مثل الذي تمتع به ستالين بسبب القيود التي يفرضها النظام الامريكي على سلطة الرئيس، وبالاخص بسبب دور السلطات الاخرى المستقلة مثل القضاء والسلطة التشريعية، وأهم من ذلك كله، الاعلام.

ولهذا كان اول واكبر اخطاء النظرية السياسية التقليدية في الاسلام اصرارها على تفسير نموذج الخلافة الراشدة باعتباره الدليل على ان الحكام يجب ان يكونوا اشبه بالقديسين وان القوانين والنظم التي تحكم تصرفاتهم يجب ان تصمم لتلائم مثل هؤلاء الاولياء والقديسين. والخطأ في هذا هو ان القديسين لا يحتاجون الى قواعد تحكمهم في المقام الاول. وقد استخلص المنظرون الاسلاميون احكامهم حول الخلافة استنتاجا من ممارسة خلفاء كانوا يتصرفون في غياب اي قواعد مسبقة وكانت ميزتهم انهم احسنوا التصرف بالرغم من غياب النظم والقواعد. بل ان بعض هؤلاء من امثال الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز تصرفوا بشجاعة وعدل وفضيلة بالرغم من القواعد والاعراف والضغوط التي كانت تشجع الفساد، وليس بسبب قواعد تشجيع الفضيلة والعدل. ولكن هذا وضع غير طبيعي لأن غالبية البشر ليسوا من هذا النموذج، مما انشأ الحاجة لوضع القواعد والضوابط التي تقيد هذه الاكثرية التي تفتقر الى التقييد والقواعد الهادية الى الصواب. وقد اصبحت النظرية الاسلامية التقليدية باهمالها هذه الحقائق الواضحة غير ذات نفع للمجتمعات التي يندر فيها القديسون، هذا فضلا عن ان القديسين كما اسلفنا يَهدون ولا يُهدون. وهذا يعني ان هذه النظرية تقصر عن هداية الخلق إلى الصواب في الظروف التي تكون فيها الحاجة إلى النظم والقواعد ملحة(أي في حال البشر الخطائين فاقدي العصمة)، بينما ليست هناك حاجة للناس بها حيث تزعم انها ذات موضوع (أي حين يكون الحكام من أهل الولاية والعصمة كما تستصحب هي دوما).

الخلل البارز الثاني في النظرية التقليدية، انها سعت لتفسير تصرفات واعمال الخلفاء الراشدين في عزلة عن المحيط والظروف التي كانت قرارات هؤلاء الخلفاء تتخذ فيها. وهذا يفسر مثلا فشل هذه النظرية في تبرير الاختلاف بين الاوضاع المستقرة في خلافة عمر والاضطراب والشقاق الذي ميز خلافة كل من عثمان وعلي، مع ان كل هؤلاء من الخلفاء الراشدين بحسب النظرية. ومرجع هذا هو عدم النظر جديا إلى الطريقة التي تصرفت بها الامة ككل والظروف التي حكمت الاوضاع، وكون الامة بكاملها كانت شريكا في القرار و لم تكن فقط جماعة من المتفرجين على اعمال خليفة فرد. فآلية اتخاذ القرار في دولة الخلافة الراشدة لم تكن بهذه البساطة، بل كانت عملية معقدة تحكمها مشاورات مطولة مع القادة المدنيين والعسكريين وأهل الرأي، ويشكل المسجد النبوي في المدينة الذي يشهده كل المسلمين رجالا ونساء خمس مرات يوميا الاطار العام الذي تعلن فيه هذه القرارات ويحق لكل من شاء ان يعترض عليها. فلو ان النظرية اخذت هذه التفاصيل الدقيقة والهامة في الاعتبار لامكن تحديد كل المتغيرات والعوامل التي جعلت الحكم الراشد ممكنا، ولامكن بالتالي اعادة تكرار هذه التجربة مع اختلاف الظروف.

مثلا كان بوسع هؤلاء المنظرين الاشارة الى حقائق هامة ميزت مجتمع الخلافة الراشدة واثرت في نظام حكمه بخلاف شخصية الحاكم. من ذلك التجانس الواضح داخل المجتمع الاسلامي الاول والعلاقات الحميمة المتميزة بالثقة بين ابرز رموزه، والذين كانوا في الغالب يقطنون المدينة ويلتقون للتشاور باستمرار. ومن ذلك ما ذكرنا من مكانة المسجد النبوي. كل هذه العوامل

جعلت السلف الاول لا يهتمون كثيرا ببناء هياكل رسمية لاتخاذ القرار، حتى عندما ابرز خوف الشقاق (ووقوعه لاحقا) ضرورة مثل هذه الهياكل. وحتى حينما بدأ الاتجاه يبرز نحو اقامة مثل هذه الهياكل فانها كانت هياكل بدائية لم تتخذ صفة الدوام. على سبيل المثال نجد استخلاف عمر من قبل ابي بكر لم يتخذ شكل القاعدة التي تحدد طريقة اختيار الخليفة في عهد سلفه عبر آلية تشاور معينة. بل ان استخلاف عمر كان في واقع الامر تحصيل حاصل، لأن شخصية عمر القيادية كانت بارزة حتى في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان عمر هو الذي حسم الخلاف حول استخلاف ابي بكر. وعليه لم يسجل التاريخ اي اعتراض جدي على ترشيحه. وبالمثل فان استخلاف عمر للستة الذين رشحهم لم يشكل سابقة تعيين "مجلس" دائم يحسم الخلاف حول الزعامة، ولا تحديد طريقة تعيين ذلك المجلس، وقد كان قرار عمر ايضا "تحصيل حاصل" الي حد كبير، لم يزد على ان سمى أبرز المرشحين الذين كانت تؤهلهم اوضاعهم وصفاتهم القيادية للمنصب.

هذه الآليات قصرت بالتالي في حسم الخلاف حين ظهرت حاجة حقيقية الى ذلك الحسم، كما اصبح الحال حينما اصبحت الدولة مترامية الاطراف وتعرقلت الاتصالات بين اقاليمها، وتزامن ذلك مع غياب الشخصيات الكاريزمية القادرة على جمع الناس حولها. كل هذا يشير الى ضرورة اعادة مراجعة النظرية، اولا من ناحية وصفها لحقيقة وطبيعة الترتيبات العامة التي حكمت الخلافة الراشدة، وثانيا من ناحية استحداث نظم وقواعد ومؤسسات

لا تعتمد على الاشخاص فقط، وانما تستمد قوتها وثباتها من تجسيد قيم المجتمع وضغط توازن القوى فيه ومراعاة ظروفه وحاجاته.

الفصل السادس

ما بعد الدولة الاسلامية:

الحرية والحرية فقط يجب ان تكون اساس البعث الاسلامي

لقد ضاعفت التعقيدات التي خلقتها الحداثـــة في حيـــاة المجتمعـــات الانسانية الحديثة عامة والمجتمعات المسلمة خاصة من اضرار سوء الفهم الـــذي صاحب تحليل المسلمين لتجربة الخلافة الراشدة وزاد من تـــأكيد الحاجـــة الى مراجعة شاملة للنظرية التقليدية وكل التراث الفكري الاسلامي عامة، وهـــي حقيقة أدركتها أجيال المصلحين من المسلمين منذ القـــرن المـــاضي، وســـعوا للتصدي لهذه المهمة. وقد تبع هذا ظهور مدارس فكرية إصلاحيـــة تركـــزت حول عدد من الأقطاب من أمثال السيد جمال الدين الأفغاني وتلميـــذه محمـــد عبده ومحمد رشيد رضا والعلامة محمد اقبال في الهند وغيرهم. وقد عزز بـــروز هؤلاء دور الافراد وافذاذ القادة في مسيرة الاصلاح الحديث، وهو دور تعـــزز بانهيار الخلافة وتفكك المؤسسات الاسلامية التقليدية. ولا يعني هـــذا ان دور الافراد في الحركات الاصلاحية في التاريخ كان عرضيا، بل بالعكس، فإن عـــدم خضوع آليات التشريع الاسلامي لضغوط المؤسسات الرسمية جعل دور العلماء المبرزين حاسما في صياغة الفقه الاسلامي، حتى أن المذاهب الكبرى في الاســـلام

تنسب اليوم إلى مؤسسيها الافراد. ولكن الحركات الاسلامية الحديثة التي برزت بعد سقوط الخلافة اختلفت عن مدارس الفقه القديمة، وعن الحركات المهدية–الإصلاحية في سعيها المنهجي نحو خلق المؤسسات الرسمية التي تتولى وتقود مسيرة الاصلاح. فقد سعت هذه الحركات الى اعادة صياغة الفقه الاسلامي وتأسيس سلطة جديدة على هذا الاساس كعلاج لانهيار المؤسسات التقليدية والفكر الذي قامت عليه تلك المؤسسات.

ولكن قيام الحركات الاصلاحية الحديثة سلط الضوء على لبس آخر في الفهم التقليدي لبعض الوظائف الدينية. فقد عرف الفكر التقليدي الوظائف والواجبات العامة (مثل اقامة الدولة وحماية العقيدة (بانها من "فروض الكفاية". وفرض الكفاية في الفقه الاسلامي يختلف عن فرض العين في أن الاخير يجب على كل فرد بعينه بغض النظر عن سلوك بقية الافراد، بينما يعرف الفقه فرض الكفاية بانه الواجب الذي اذا قام به البعض سقط عن الباقين. فالصيام والصلاة مثلا تجبان على المسلم سواء أصلى غيره وصام أم لا. وعليه تعتبر الصلاة والصيام فرضا عين. أما بعض الواجبات الاخرى مثل صلاة الجنازة فيكفي أن تقوم بها أي مجموعة من المسلمين حتى يسقط الحرج عن الباقين. ولكن اذا لم يتطوع احد بالتصدي لفرض الكفاية فان كل المسلمين يكونون آثمين ـــ وهذا يعني ان الأجر والثواب في أداء فرض الكفاية يكون لمن قام به، بينما الاثم في تركه يعم كل المسلمين.

ولكن عرض المسألة بهذه الطريقة يسيء فهم طبيعة هذه الوظائف الجماعية، لانه يصور الامر كما لو ان هذه الوظائف الجماعية ليست من شأن الافراد ولا

الامة ككل الا اذا اهملت، لان الأمة لا تأثم جميعا الا اذا اهملت هذه الواجبات تماما، ولكنها تنجو من الإثم إذا تولى شأنها أيا كان. وقد نتج عن هذا موقف سلبي عام تجاه الواجبات الجماعية، إذ ظل غاب أهل ملة الإسلام لا يرون أنها من شأنهم. وبهذا الفهم ظل المسلمون حتى الآن يعتقدون ان واجب اقامة الدولة الاسلامية ليس من شأن افراد المسلمين ولا حتى من شأن الامة ككل، بل هو مهمة أهل الحل والعقد، اي اهل السلطة. (وتعريف اهل الحل والعقد في حد ذاته يطرح اشكالا كبيرا، لانه تعريف دائري، او دوري كما يقول فلاسفة المسلمين، فالتعريف التقليدي الذي تطوعت به النظرية الاسلامية المتوارثة يخبرنا ان أهل الحل والعقد هم أهل الشوكة ومن بيدهم الامر، دون ان يحدد كيف وصل اليهم هذا الامر ولا بأي معايير– فكأن هذه النظرية تقول إن السلطة في الاسلام هي لأهل السلطة، وياله من تنوير، نور الله على هؤلاء!) وبما أن فئات كثيرة تصدت عبر التاريخ للاضطلاع بمهمة "أهل الحل والعقد" هذه، فان جمهور المسلمين نام على الحرير مطمئنا في سلبية كاملة الى حق هؤلاء المتصدين للمهمة العامة من مماليك وقطاع وطرق وغيرهم في تسيير أمور الامة.

ولكن سقوط الخلافة المدوي في مطلع هذا القرن أيقظ كل المسلمين من سباتهم، فهبوا فزعين حين أدركوا انهم كلهم اصبحوا فجأة آثمين بسبب عدم وجود طاغية او مملوك او قائد عسكري يدعى الخلافة! وكان هذا منطلق نشأة الحركات الاسلامية الحديثة التي رأت ان تضطلع بدور ضمير الامة الغائب. فالاسلاميون المحدثون في هذا متطوعون هبوا لحمل الراية التي تركها الجميع ملقاة على قارعة الطريق. ولكن هذا الوضع أظهر حقيقة اللبس الذي كنا

نعيشه أحقابا. فهل كان مقبولا ان تترك فروض الكفاية، او الواجبات الجماعية هكذا لكل من هب ودب يتصدى لها بدون اي مساهمة من بقية الامة؟ فهل لو أدى صلاة الجنازة شخص لا يعرف قراءة الفاتحة تكون الامة نجت من الاثم؟ إن الفهم التقليدي لفروض الكفاية قاصر بلا شك، اذ لا يصح اعتبار هذه الواجبات مهاما هامشية يعفى منها الجميع اذا قام بها أيا كان. فهذه قراءة خاطئة للواجبات الجماعية تتركها يتيمة لقيطة يتصدى لها كل من شاء بينما يحول الجميع ابصارهم الى الناحية الاخرى. ذلك ان هذه الواجبات هي بالعكس من صميم مهام الامة، بل هي أعلى مهامها وأجلها، مما يعني وجوب النظر اليها نظرة جديدة تجعل من واجب كل فرد في الامة التي يسهر عليها ولا يرتاح حتى يتأكد من انها أوكلت الى شخص مؤهل يقوم بها خير قيام. وبدلا من ان يجلس الجميع في سلبية في انتظار ان تؤدي هذه الواجبات نفسها بنفسها، لابد ان تدرك ان الامة لا تأثم فقط بعد ظهور اهمال الواجب الجماعي، بل ان الاثم يقع من البداية اذا لم يتأكد الجميع من توفير كل ما يلزم لاداء الفرض. وهذا يعني ان نغير حتى مصطلحنا، فنعيد تسمية فرض الكفاية بان نطلق عليه تعبير "الفرض الجماعي" فهذه تسمية أقرب الى الصواب، وأدعى إلى استنفار الهمم للتصدي لهذه الواجبات الكبرى.

وقد هيأت الظروف الموضوعية المعاصرة كما أسلفنا الظروف لهذه الرؤية الجديدة ولتطبيق مقتضاها في الواقع. فقد أظهرت الممارسة الدستورية المستحدثة امكانية بناء وتسيير مؤسسات تسهر على أداء الواجبات الجماعية ولا تتركها عالقة في الهواء. هذه الظروف أيضا أعطت المزيد من النفوذ للفرد

العادي خلافا لما كان عليه الحال في الماضي حين كان الأمر بيد النبلاء والامراء وغيرهم من "أهل الحل والعقد". وقد سهلت التطورات الحديثة في مجالات الاتصال والمعرفة والتمثيل السياسي لمجموعات كثيرة ان يكون لها صوت مسموع في تسيير الامور في كافة المجالات. وهذا بدوره زاد من مسؤولية كل فرد تجاه ما يحدث ما دامت كل مساهمة فردية اصبحت ذات قيمة. وفي الاسلام كما في شؤون الايمان عامة، فان المسؤولية الفردية هي مفتاح النظام بأكمله. فالله سبحانه وتعالى لا يحاسب الناس يوم القيامة جماعات وانما يحاسب كل فرد لوحده. ومن هذا المنظور فان التطورات الحديثة التي زادت من فاعلية الفرد ينبغي ان تعتبر ايضا تطورا ايجابيا يتيح للمؤمن أن يضطلع بواجباته الدينية بصورة أفضل، وتؤكد بالتالي مسؤولية كل مسلم في تصحيح اوضاع الامة الاشمل.

وهناك خلل هام آخر في الصحوة الاسلامية الحديثة، يتمثل في توجهها المستمر الى الخارج. فقد أسلفنا الحديث عن دور التوجه الخارجي في دعم الانحراف الكبير الذي وقع فيما يتعلق بادارة شؤون الامة بعد انهيار الخلافة الراشدة وإعانة المسلمين على احتماله. لقد سكت اكثر المسلمين على مظالم الأمويين والعباسيين لأن الدولة الاسلامية في عهد اولئك كانت تشع كالكوكب الدري في الظلام العالمي المحيط بها، وكانت تتوسع كل يوم على حساب ملة الكفر. وكانت هذه الدولة قادرة على حماية الامة والممانعة عن حوزة الاسلام ضد الكفار والبرابرة من كل امة، كما ان نجاحها المضطرد اغدق الثروات والمنافع على الجميع. ولكن ما أن أخذت النار في قلب هذا النظام تخبو حتى نشأ نوعان

من رد الفعل يناقض احدهما الاخر. فمن جهة اخذت الثقة في النظام الداخلي تنهار، ومن جهة اخرى مال المصلحون الى دعم النظم القائمة برغم فسادها لانهم رأوا فيها خط الدفاع الاخير عن بقاء الامة. وفي نفس الوقت حبذ هؤلاء المصلحون التحالف مع غير المسلمين من سكان ديار الاسلام لخلق جبهة موحدة ضد الاجنبي. وهكذا نجد مصلحين مثل الافغاني ممن احنقهم فساد وضعف قادة الدول الاسلامية يؤيدون مع ذلك حكام مصر وايران والسلطان العثماني ويفضلون هؤلاء على كل بديل اجنبي.

وقد عضدت التجربة الاستعمارية والصراع ضد الصهيونية من هذا الاتجاه. وهكذا نجد نشطاء الاسلاميين يؤيدون بقوة الانظمة المستبدة في العالم العربي وباكستان وغيرها، ما دامت هذه الانظمة تتخذ خطا متشددا من اعداء الاسلام في اسرائيل والهند وغيرها، بالرغم من ان هذا الدعم كثيرا ما ولد اثرا عكسيا. وقد كان من نتيجة هذا التناقض ان العالم الاسلامي يشتمل اليوم على اسوأ انواع الانظمة في العالم دون ان يحقق نصرا يذكر على أعدائه. وهناك تلازم بين الكارثتين، إذ أن الأنظمة الفاسدة المستبدة لا تفشل فقط في مواجهة الاعداء، بل انها، بسبب فقدانها للدعم الشعبي داخليا، تضطر للاعتماد على هؤلاء الاعداء انفسهم للبقاء في الحكم. وفي نفس الوقت فان فظاعات هذه الأنظمة وسجلها المخجل في مجال حقوق الانسان واحترام كرامته سجل نصرا لاعداء الامة في المجال الاخلاقي، اذ انه جعل هؤلاء مزهوين بما لهم من فضل على المسلمين الذين لا يسعهم الا الخجل مما هم فيه من اوضاع لا تشرف احدا.

وهنالك اكثر من سبب لمحنة المسلمين المعاصرين الذين تأخروا عن بلوغ المثال الذي هداه اليهم دينهم وقصروا في نفس الوقت عن بلوغ ما بلغه غيرهم من رقي. وأول هذه الاسباب روح المساومة التي خلفتها القرون الماضية وعاشت، بل وازدهرت في الفكر الاسلامي الحديث الذي اصبح يبحث باستمرار عن انصاف الحلول والتلفيقات التوفيقية. واليوم نجد الاسلاميين ينقسمون الى فئات متشاكسة تؤيد كل منها نظاما دكتاتوريا يخالف الاخر. فهناك اسلاميون يؤيدون الاستبداد الايراني، واخرون يفضلون الاستبداد السعودي او السوداني، بل وحتى العراقي! ويغيب عن الساحة تماما اولئك الذين يصرحون بادانة الاستبداد انى كان مصدره.

ثاني هذه الاسباب هو ان ناشطي الاسلاميين اعطوا الاسبقية لقتال الاعداء الاجانب وضحوا في سبيل ذلك بالاصلاحات الداخلية الضرورية. وقد أدى ذلك الى تحمل والسكوت عن كل فساد وطغيان وعجز وفشل وسوء ادارة باسم الحرب ضد هذا العدو او ذاك. وهكذا ترك العدو الباطن، وهو الخطيئة الاصلية التي تولدت عنها كل الشرور الاخرى، ترك هذا العدو في امان في انتظار ذلك النصر–السراب ضد الاعداء الخارجيين الذين ظلوا يتزايدون يوما بعد يوم. وقد كان ابلغ النماذج لهذا الوضع الثورات الاسلامية في ايران والسودان، والتي اوشكت ان تجهض بسبب اهمال التحديات الداخلية والانشغال بمقارعة الأعداء الخارجين الحقيقيين والمتوهمين.

الشمولية ومفهوم الامة الاسلامية

لعل أكبر عقبة تواجه الصحوة الاسلامية اليوم تتمثل في تبني الحركات الاسلامية للمفهوم الحديث للدولة باعتبارها مؤسسة للهيمنة وضبط الحريات بدون الالتفات للمبادىء الاخلاقية الفردية التي يستند اليها مفهوم الدولة الحديثة. كل هذا جعل من الاسلاميين المحدثين اشبه بالفاشيين في اصرارهم على جرجرة الامة رغما عن انفها الى جنتهم الموعودة، خلافا للمفهوم الاصلي للامة ودورها. فالامة الاسلامية توحدت اصلا حول العقيدة والتكافل، و لم يلعب قهر الدولة الا دورا ثانويا في هذا التوحيد والمحافظة عليه. ولكن كثيرا من الاسلاميين المحدثين يصرون على الظهور كما لو انهم يبحثون عن السلطة اولا والعقيدة ثانيا.

ولعل الحل لهذه المعضلة يتمثل في استلهام المبادىء التي نادى بها الشيخ راشد الغنوشي والدكتور فتحي عثمان وغيرهم من الاسلاميين الذين رأو أن الحرية والديمقراطية يجب أن تكونا الأساس الذي يقوم عليه البناء السياسي للامة. إن أزمة المجتمعات الاسلامية المعاصرة تتركز، خلافا لاطروحات اكثر الاسلاميين في فقدان الحرية حتى تصبح مسلمة أو كافرة، أو حتى مجرد مجتمعات انسانية تستحق الاسم. وفي الماضي نجد أن مخاوف مفكري الاسلام تركزت حول مخاطر الحرية وانها قد تغري المسلمين بالانحراف عن الاسلام وقيمه. ويعبر هذا عن النظرة التشاؤمية العميقة التي ميزت أكثر مدارس الفكر الاسلامي التقليدية، وهي مدارس لا تثق في الأمة وتريد ان يقام عليها اوصياء الى أبد الآبدين.

وهذه النظرة فوق انها تخلق اشكالية اخلاقية وعملية (من هم هؤلاء الاوصياء؟ اليسوا هم من البشر الخطائين ايضا؟) فانها اثبتت خطأها دوما، لان الامة الحرة هي التي انقذت ديار الاسلام مرارا من الخطر وليس العكس. ولكن هذه النظرة للاسف قادت العلماء باستمرار الى الميل الى دعم الطغاة ذوي الرائحة الاسلامية خوفا من "فوضى" مزعومة ومستقبل غير مضمون. وقد ورث الاسلاميون المحدثون هذه النظرة التي تتميز بانعدام الثقة في الارادة الشعبية الحرة واتهامها مسبقا بالميل نحو الانحراف. ولهذا كان هؤلاء دائما يتطلعون الى "مستبد عادل" يأطر الامة على الحق اطرا، ويسوقها بالسياط الى السراط المستقيم. وللاسف فان هؤلاء لم يقتنعوا حتى الآن، على الرغم من معاناتهم خيبة الامل بعد خيبة الأمل، بأن الاستبداد هو اصل الفساد والانحراف لا علاجه. وهل هناك دليل على هده الحقيقة الساطعة اكثر من حاضر العالم الاسلامي الذي تستخدم فيه السلطات الاستبدادية باستمرار لصد الناس عن سبيل الله لا لجرهم اليه؟

من كل هذا لا نجد مفرا من مواجهة الحقيقة الناصعة، وهي أن البحث عن الدولة الاسلامية يجب ان يبدأ بالبحث عن الحرية للمسلمين. ويشمل هذا الحرية في ان يفكر المسلمون ويتصرفوا ويرتكبوا الاثام ثم يتوبوا عنها واخيرا يجدوا السكينة والطمأنينة في طاعة الله. وبهذه الطريقة وحدها يتشكل المجتمع الاسلامي ونتاجه الطبيعي: الدولة التي تلتزم قيم الاسلام. وفي هذه الاثناء فان معركة المسلم يجب ان تتركز على تحقيق هدف واحد: الديمقراطية وحق كل فرد في ألا يقهر ولا يجبر على أي شيء. وفي جو الحرية هذا سيتيسر للمجتمع ان يجد نفسه ويطور موقفه الاخلاقي ثم يخلق دولته على صورته اقتداء

بالنموذج النبوي. ونحن نعلم ان ذلك النموذج اخرج افرادا كانوا يتطوعون مختارين لاخضاع انفسهم للقانون وحتى العقوبات التي فرضها هذا القانون الالهي ونفذتها السلطة المنطلقة منه، بالرغم من عدم وجود بوليس سري ومحققين يحصون على الناس انفاسهم. وفضلا عن أن تكون الشرطة هي التي احضرت هؤلاء للعقاب نجدهم يرفضون الاستفادة من ثغرات القانون للنجاة من العقاب بالرغم من نصائح السلطة القضائية. فقد كان الضمير هو الذي يحكم هؤلاء الافراد، لا الدولة الغريبة عنهم الحاكمة فوقهم. وليس فوق هذه الحرية حرية.

وهنا لابد من تحذير ضروري. فالحرية لا تعني بالضرورة غياب كل ضابط، وبالاخص لا تعني غياب الضوابط الاخلاقية ـ ان تكون حرا لا يعني ان تكون لا أخلاقيا كما قد تعطي الانطباع بذلك بعض التفسيرات الليبرالية. فالليبرالية ليست سوى رفض منظومة معينة من الضوابط الخارجية لصالح الضوابط الداخلية والاخلاقية، وهي تعني رفض الضوابط المفروضة من الخارج رغما عن الفرد وخلافا لاملاء ضميره. فالمرء لا يرفض الضوابط التي يمليها عليه حسه الاخلاقي او واجبه تجاه من يحب، بل بالعكس يرى في هذه حرية ومتعة. ولكننا للاسف نجد بعض التفسيرات الحديثة لليبرالية قد ادت الى نتائج كارثية بسبب اهمالها لهذا البعد المهم. فقد قامت انظمة استبدادية كثيرة في العالم الاسلامي وغيره باسم تحرير الافراد من ضوابط الدين بدون الالتفات الى حق هؤلاء في التزام ضميرهم في هذا الامر. وهكذا نجد طغاة من امثال ستالين

وهتلر وماو سوهارتو واتاتورك ونورقيبة وغيرهم يستعبدون الناس باسم تحريرهم من ضمائرهم!

ولكن هذا التحذير لا ينبغي ان يؤخذ على انه تبرير لوجهة النظر المعارضة التي ترى ان اي دولة اسلامية لابد ان تكون شمولية. فهذا الرأي بعيد جدا عن الصواب. ففي المجتمع الاسلامي يقع واجب تمكين الفرد من تحقيق اقصى قدر ممكن من السمو الاخلاقي على الامة ككل لا على مؤسسات جامدة و"رسمية" مثل الدولة. والامة تحقق هذا الهدف بالقدوة والدعوة بالتي هي احسن وحماية الفرد من الضغوط غير المشروعة عليه، ترغيبا وترهيبا. ولكن الامة لا يسعها ان تحل محل الفرد او تتحمل نيابة عنه المسؤولية عن اعماله، كما انه ليس بامكانها ان تضطلع نيابة عن الفرد بواجبه في اثبات قيمته الاخلاقية وجعل نفسه قدوة للاخرين.

وقد كان خطأ مفكري المسلمين على الدوام في اتجاه سلب الفرد دوره. فقد اعطى بعض هؤلاء الخليفة حقا لم يعطه الله جل وعلا حتى لذاته الكريمة، وهو حق اجبار الافراد للتصرف بعكس ما تمليه عليهم ضمائرهم. وقد كان هذا الموقف المعوج نتيجة منطقية لاعتبار الخليفة قديسا عنده من الله سلطان، واعتبار الامة الاسلامية بكاملها "رعية" من السوام تحتاج الراعي كي يسوقها بالسوط والنعيق الى ما فيه خيرها وهي راغمة ومغمضة العينين. ولكن الحرية التي حرمت على هذه الرعية منحت للراعي، وقد اثبت الرعاة باستمرار انهم، للأسف، ذئاب.

دولة المسلمين

من كل ما سبق تواجهنا خلاصة لا مهرب منها، وهي ان اساس اقامة المجتمع السياسي الاسلامي لابد ان يكون اعادة التأكيد على حرية الفرد المسلم وكرامته. ولا يمكن ان تكون الدولة الاسلامية المثالية اليوم، أو الدولة الاسلامية المثالية في كل زمان ومكان، لا يمكن ان تكون هذه الدولة إلا ديمقراطية. ولا داعي هنا (ولا في اي مجال اخر) للدخول في مماحكات جدلية عقيمة حول الالفاظ، مثل هل يسمي النظام الاسلامي ديمقراطية-لا هوتية او ان نجادل في الفرق بين الديمقراطية والشورى وما الى ذلك. فاي دولة مهما كان نوعها لابد ان تقوم على الارادة الحرة لمواطنيها. والدولة التي يقيمها المسلمون لا تكون مرتكزة على قيم الاسلام إلا لأن هذه ستكون بالضرورة الارادة الجماعية لمواطنيها. فلا ينتظر ان يختلف المسلمون على ضرورة تحكيم قيم الاسلام في حياتهم. ومن هنا فإن مخاوف اولئك المنظرين المسلمين الذين يتوخون الحذر الزائد برفضهم ان تكون الدولة الاسلامية ديمقراطية لان هذا يعني ان ارادة الشعب فيها ستكون فوق القانون، هذه المخاوف ليست في محلها، إذ لو أن امة بعينها رفضت الالتزام بالشريعة فانها لا تكون امة اسلامية، وبالتالي فان هذا النقاش لا يعنيها. ولكن هذا لا يعني ان الامة الاسلامية لا تختلف فيما بينها حتى بعد ان تتفق على تطبيق الشريعة، كما حدث كثيرا في الماضي ويحدث الآن بنفس القدر وزيادة. والذي نعنيه بالديمقراطية هو ابتداع وسائل لحسم هذه الخلافات باتباع اجراءات عادلة ومرضية يتفق عليها.

من هنا فان الديمقراطية بهذا المفهوم ضرورية لاي جماعة مسلمة، سواء أبلغت مستوى المجتمع الاسلامي الحقيقي ام لم تبلغه. ونحن نختلف هنا مع كل من سيد قطب والمودودي في احتجاجهما بان تقديم النصائح للمجتمعات التي لم تقبل بالشريعة الاسلامية نظاما للحكم ليس من شأن المفكرين الاسلاميين. ذلك ان طريق العودة للاسلام للمجتمع الذي ابتعد عنه لابد ان يمر بالديمقراطية، باعتبارها النظام الذي يعطي المجتمع الفرصة لمناقشة مطالب النظام الاسلامي في حرية وعمق. فملامح المجتمع الاسلامي الحقيقي ما زالت غير واضحة وتحتاج الى بحث ونقاش عميقين. فاذا تم الاتفاق على الانتقال إلى المجتمع الاسلامي فان الديمقراطية ستظل ايضا ضرورية لحفظ تماسك المجتمع وحسم خلافاته.

واذا كانت الديمقراطية اولى مطالب دولة المسلمين فان الاستقلال السياسي والتحرر من الاعتماد على الغير والعبودية لجنون الاستهلاك الذي حول اكثر مجتمعات الكرة الارضية اليوم الى قطعان تطارد المتع والكماليات بغير تفكير تتبع هذا المطلب مباشرة. ولا تحتاج هذه الدولة لان تكون مشاكسة وعدوانية، ولكنها لابد ان تتمسك بقيمها بحزم، وان تضطلع بدور بناء على الساحة الدولية. ومحور هذا الدور هو بالطبع السعي للوحدة والتأليف بين المسلمين والتعاون بينهم على البر والتقوى، والتعاون مع كل اهل الارض على تحقيق العدل وحفظ السلام القائم عليه.

وفوق ذلك فان دولة المسلمين لابد ان تقوم على التعددية، وألا تسمح لمفهوم الدولة-الاقليم المعاصر وسيادة هذه الدولة غير المنازعة على أراضيها، لا تسمح لهذا المفهوم بحشر المجموعات البشرية حشرا في سجن يخنق تنوعها. فالتعددية

ضرورية لاستيعاب غير المسلمين في المجتمع الاسلامي بدون تذويب هوية هذا المجتمع او تحويل غير المسلمين الى مواطنين من الدرجة الثانية. ولكن التعددية فوق ذلك ضرورية للمسلمين، إذ ان العالم باكمله يتجه نحو ان يكون كتلة سياسية واحدة يشكل فيها المسلمون بمجملهم اقلية. وهذا يستدعي اعادة تعريف حقوق الافراد والاقليات في هذه المنظومة لضمان التعايش بين الجميع واوسع قدر ممكن من الحرية لكل مجموعة. وهناك احتمال قوي بأن سلوك المسلمين في ظل هذا التعايش سيتسامي ويقنع جيرانهم بان طريقهم هو الأمثل كما حدث في الماضي. ولكن الى ان يحدث ذلك فان على المسلمين ان يسعوا للعيش داخل مجتمعات تعددية تسمح للمجتمعات المتعايشة في اطارها بالتعلون في اطار تحكمه معاهدات بدلا من صيغة الدولة الحديثة التي يحكمها دستور يفرض من عل. والنموذج لهذا بالطبع هو صحيفة المدينة التي رسمت اسس التعايش بين مجموعات مستقلة وحددت حقوق وواجبات كل منها تجاه المحافظة على الوجود المشترك. ولعل هذا يكون حلا مبدعا وشافيا لكثير من مشاكل المجتمعات المعاصرة.

ولكن دولة المسلمين لا يمكن ان تستحق الاسم ما لم ترتفع كمنارة للانسانية ونموذجا في السمو الاخلاقي. وهذا لا يمكن ان يتحقق اذا اتبعت سبيل الدولة القومية المعاصرة القائمة على انانية الفرد والدولة ومطاردة الافراد المستمرة للملذات المدمرة صحيا واخلاقيا وبيئيا ونفسيا. فبدلا من ان تكون دولة المسلمين ثقبا اسود من هذا النوع يمتص ولا يعطي، يجب ان تكون شمسا ساطعة منيرة تجسد العطاء والبذل. وبدلا من ان تتزاحم في هذه الدولة

"مجموعات الضغط"التي تتنافس على اعتصار اقصى ما يمكنها من مصالح ومنافع من النظام، ينتظر ان تكون المنافسة والتزاحم في دولة المسلمين هي على العطاء. ولن تكون هناك حدود لعطاء مثل هذه الجماعة وما يمكنها ان تقدمه للبشرية.

خاتمة

اذا كان لما مضى من نقاش أي قيمة فإنه يكون خطا بعض الخطو نحو فتح البصائر على حقيقة محورية، وهي ان مفهوم "الدولة الاسلامية" الذي عمر به الخطاب الاسلامي الحديث لا يحتاج للمراجعة الشاملة فقط، بل ينبغي نبذه تماما من مفردات الخطاب السياسي حتى تعود العافية والعقلانية الى هذا الخطاب. والتعبير البديل الافضل قد يكون دولة المسلمين، أو الكيان السياسي الاسلامي، أو أي تعبير آخر يعكس حقيقة أن الدولة التي ينبغي للمسلمين ان يسعوا لاقامتها ليست نموذجا جاهزا يتنزل من عل وانما هي ما ينتج عن الارادة الحرة للأمة وبالتراضي من أفرادها وجماعاتها.

وفي هذا الصدد لا بد من نبذ تلك الاوهام "المهدوية" التي تعلق الآمال على بروز إمام فذ يحيي بمعجزة نموذج الدولة الاسلامية المثالية الذي اندرس، ويملأ الارض عدلا بعدما ملئت جورا. ولن تعني أيضا تحويل هذه الامال المهدوية وتعليقها على الحركات الاسلامية الحديثة التي ورثت "الخلافة" والاعتقاد بأن وصول مثل هذه الاحزاب الى السلطة سيعني آليا قيام الحكم الاسلامي الصالح وعودة الخلافة الراشدة. فليس هناك بديل عن العمل الشاق لتحقيق الاهداف السياسية المتمثلة في الدولة التي تعبر أصدق تعبير عن قيم الاسلام وتتيح أقصى قدر من الحرية لمواطنيها، بدلا من التلهي بانتظار المعجزات التي لم نؤمر

بانتظارها. وتقتضي الحكمة في هذا الصدد أن تكون في غاية التشاؤم فيما يتعلق بمؤهلات حكامنا القائمين والمنتظرين بدلا من انتظار المعجزات منهم. ومثل هذا التشاؤم لا يحتاج منا الى جهد بالنظر الى تجاربنا الواعظة، وعليه فيجب ان تبنى مؤسسات الدولة التي يقيمها المسلمون وتوضع القوانين والضوابط فيها تحسبا للأسوأ. وتدلنا التجارب الانسانية على ان الديمقراطية بمعناها العريض هي أفضل أسلوب ابتدعته البشرية حتى اليوم للتحسب لخيبة الامل في الحكام واصلاح أي خلل قد ينتج عن انحرافهم. وهذا يدفعنا لاستلهام هذه التجارب والاستفادة الكاملة منها.

ولعل أكبر ميزة لهذا الاسلوب في التناول انه لا يؤجل تمتع المسلمين بحقوقهم وكرامتهم ويجعل التمتع بهذه الحقوق رهنا بقيام دولة مثالية قد لا نراها أبدا في حياتنا. وهذا التوجه أيضا يحرم الطغاة الجاثمين على صدر العالم الاسلامي اليوم من مبررات وجودهم. فهؤلاء الطغاة يتذرعون تبريرا لإجرامهم بالخوف من "المتطرفين" الذين يريدون ان يفرضوا رؤيتهم الاسلامية العنيفة على الآخرين. ومع ان وجود أقلية صغيرة من "المتطرفين" حقيقة لا جدال فيها، إلا أن إعلان الجماعات العاملة للاسلام التزامها الحازم بالديمقراطية والتراضي بين المسلمين أساسا للنظام السياسي في أي بلد اسلامي يسحب البساط من تحت أقدام هؤلاء الطغاة ويبطل عذرهم الأعرج هذا. فدولة المسلمين يجب ان تكون منارة للحرية والتعددية لا يداخلها قهر ولا تعتمد على القوة الا بذلك القدر المحقق لمبدأ الجماعة والأمة والملازم لمفهومها.

إن جوهر مفهوم الأمة ومبرر وجودها هو ضمان التعايش السلمي بين أعضاء جماعة بعينها. وعليه فان الكيان السياسي الاسلامي أو دولة المسلمين هي تعريف تلك المؤسسة التي تسعى لضمان أن يعيش المسلمون في سلام ووئام مع بعضهم البعض، ومع الجماعات التي تعايشهم في بلادهم ومع بقية الدول والجماعات في المحال الدولي. وغني عن الذكر ان أي تعايش سلمي لا بد ان يقوم على مبادئ العدل والانصاف والا يرغم المسلمين أو غيرهم على مخالفة مبادئ دينهم أو ما تمليه عليهم ضمائرهم.

وبناء على هذا التعريف فان أخطر لبس في المفاهيم الاسلامية الحديثة هو تفشي الاعتقاد بأن الدولة الاسلامية هي تلك المؤسسة التي ترغم الناس على العيش وفقا لقيم الاسلام. وهذا خطأ كبير في فهم اهداف الدولة في الاسلام، اذ ليس من شأن مثل هذه الدولة ارغام الناس على اتباع مبادئ معينة، بل هدفها تمكين الأفراد من العيش وفق ما تمليه عليهم ضمائرهم وحمايتهم من القهر المضاد والفتنة في الدين (أي الاضطهاد الديني الرامي الى قهر الافراد للتخلي عن الدين الذي اختاروه). ويجب أن نذكر أن الإذن بالقتال في الاسلام جاء تحديدا لمقاومة الاضطهاد الديني، حيث نجد الآيات التي أذنت بالقتال أو أمرت به تركز على هذا المعنى. فآية الإذن بالقتال أوردت السبب لهذا الإذن الاضطهاد الديني وطرد البشر من أوطانهم لغير ما سبب الا العقيدة: "أُذن للذين يُقاتَلون بأنهم ظُلِموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرِجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله" (الحج: ٣٩ ــ ٤٠).

وبالمثل نجد أن الأمر بالقتال ربطه بالفتنة في الدين: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين" (البقرة ١٩٣).

وفي نفس السياق نجد ان الإذن بالقتال في الشهر الحرام جاء فقط لرد الفتنة في الدين: "يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه، قل قتال فيه كبير، وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله، والفتنة أكبر من القتل" (البقرة ٢١٧). فالإذن بالقتال جاء لأن الله تعالى يعظم الحرية التي منحها للبشر ولا يرضى ان يتعرضوا للقهر بسبب دينهم، بل يعلمنا ان الصد عن سبيل الله والاضطهاد في الدين جريمة أكبر من سفك الدماء.

الطريف ان بعض الطغاة المعاصرين يحتجون بهذه الآية ضد خصومهم من الاسلاميين، وهي حجة على هؤلاء الطغاة لا لهم. فهؤلاء يستشهدون بآية الفتنة أكبر من القتل" لتبرير قمع الجماعات الاسلامية المسالمة بدعوى ان هؤلاء يدعون للفتنة (بمعنى تحريض الناس ضد حكامهم). و بما أن الفتنة أكبر من القتل، (والفتنة عند هؤلاء هي لفت انتباه الشعب إلى ظلم حكامه) فإنه يجوز بالتالي قتل وسجن هؤلاء المعارضين المسالمين. ولكن الآية بالعكس تعطي هؤلاء المسالمين الاذن بالدفاع عن نفسهم بأي وسيلة ممكنة، لان الفتنة المقصودة هنا هي الاضطهاد الديني ومحاولة صد الناس بالقهر والتعذيب والعسف عن مبادئهم وما تمليه عليه ضمائرهم. فهذه هي الجريمة التي تفوق سفك الدماء عند الله. واذا علمنا ان الله حذرنا "أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا" (المائدة ٣٢)، فان جريمة تفوق قتل النفس عظما هي بالقطع جريمة كبرى!

ومن كل هذا نستنتج ان الحديث المتكرر في زماننا هذا عن "فــرض" قوانين الشريعة سواء أورد التعبير من المفكرين الاسلاميين أو خصومهم يمثل سوء فهم واضح للموضوع. فالشريعة لا تحكم حقا الا اذا كان المجتمع الذي تطبق فيه يراها باعتبارها عملية تحرير وكاشباع لتطلعات الامة وكل فرد فيها نحو تحقيق الذات والنمو الاخلاقي. وبهذا المفهوم فان الشريعة لا يمكن ان "تفرض" لأنها لو فرضت لا تكون شريعة. فحيثما لا يكون للشريعة سند سوى القهر، فانها تصبح نفاقا ليس الا.

وبنفس القدر فإن من واجب الدولة ان تدافع عن حق المسلمين في العيش بحرية وفقا لما تمليه عليهم ضمائرهم، لأن من مبادئ الاسلام الثابتة مقاومة الفتنة في الدين ومقاومة الظلم والطغيان في داخل الدولة وحولها. فلا يمكن ان يكون الالتزام بالتعايش السلمي رخصة للسكوت عن كل ظلم وشر باسم اجتناب الصراع. فقد كان هذا الخطأ الرئيسي الذي ارتكبته النظرية السياسية الاسلامية التقليدية التي سعت الى احتمال الظلم والانحراف لتجنب العنف والصدام، فلا هي نجحت في اجتناب الصراع ولا هي حققت العدل. وهذه حجة أخرى على ان الاجتهاد في تحقيق العدل هو أيضا الاساس الامني لتحقيق السلام.

ولكي تتحقق الاهداف التي تحدثنا عنها فلا بد من اعادة تأكيد دور الفرد ومسؤوليته في اطار الجماعة، بدون الانحدار الى درك الفردية الأنانية. لقد أهمل الفكر السياسي الاسلامي حتى الآن دور الفرد ولم يعطه إلا مكانة هامشية عبر التركيز على مفاهيم مثل "أهل الحل والعقد" و"فرض الكفاية"، وهي تعابير رأينا في التحليل السابق إما فراغها من أي محتوى ذي بال، أو عدم دقيها

ووفائها بالمضمون. وقد أدت هذه الافكار المشوشة عمليا الى احتمال العلمانية عبر تعليق كل امور الامة بارادة فرد واحد مستبد. ومن هنا لا بد ان نؤكد بقوة أن الفرد لا يحتاج للدولة حتى يكون مسلما، وانما الفرد المسلم هو الذي يخلق الدولة كمسلم، ويخلقها طائعا لاتمام واكمال حياته الاسلامية. ومن هنا فان الحجة التي أوردها الماوردي والغزالي وآخرون حول ضرورة وجود الدولة (أي دولة) كشرط لصحة المعاملات الاسلامية وضمان قانونيتها هي حجة تناقض نفسها. فكيف تخلع سلطة ظالمة وغير شرعية الشرعية على المعاملات وعلاقات المجتمع وتضمن قانونيتها، ونحن نعلم ان فاقد الشيء لا يعطيه؟ بل بالعكس، ان السلطة غير الشرعية اذا كان لها أي دور فهو انها تطبع كل ما تمسه بطابع عدم الشرعية. وهذا يؤكد ان وجود السلطة غير الشرعية ليس بالقطع أفضل من عدمه. DEL

إن المسؤولية في ترتيب حياة كل فرد وفقا لتعاليم الاسلام تقع على هذا الفرد شخصيا، كما تقع على الافراد مهمة الاجتماع لخلق الأمة الاسلامية. والدولة والحزب والجماعة والمنظمة الاقتصادية والمؤسسة السياسية أو الاجتماعية كلها ما هي الا وسائل لتحقيق هذه الغاية. والادعاء بأن الدولة الاسلامية هي غاية في حد ذاتها كما نادى بذلك آية الله الخميني، هذا الادعاء يفقد معناه اذا انحرفت الدولة عن مبادئ الاسلام التي تدعي حراستها. ونحن نرى كثيرا من الاحزاب والجماعات الاسلامية في الطريق الى فقدان مبرر وجودها بانكفائها على ذاتها حتى أصبحت تقدس نفسها وهياكلها ووجودها، تقدم حفظ كيانها

والدفاع عن مصالحها على كثير من القيم والمبادئ الاسلامية، هذا بالرغم من أن هذه الجماعات لم تصل الى السلطة بعد!

هذه كلها حجج إضافية تؤكد أن على المسلمين ألا يتهاونوا في رفض كل ما كيافيلية تسعى إلى تبرير الدوران حول المبادئ الاسلامية والأخلاقية لتحقيق أهدافهم. فعلى المسلمين ان يحذروا، بدون السقوط في حبائل المثالية العقيمة، من تلك الحجج التي استخدمت في الماضي وتستخدم اليوم لتبرير الجرائم الكبرى باسم الضرورة أو باسم المثل العليا. ومن المهم ان يدرك كل فرد أن الضرورة القاهرة الوحيدة هي تلك الضرورة التي ينقاد لها طائعا. فالضرورات تبرر التقصير عن بلوغ الكمال، ولكنها لا تبرر الاجرام. فاذا استصحبنا هذه الحقائق والمبادئ، أمكن للمسلمين كأفراد ان يعيشوا حياة كريمة وأن يفلتوا من اسار الصيغ التي لم تولد في الماضي سوى الأوهام والمعاناة واللبس.

وفي سبيل بلوغ هذه الغاية يجب أن يستهدي المسلمون بمفهوم الكيان السياسي باعتباره رابطة طوعية تعددية تقوم على الاختيار الحر لا القهر. والافكار التي فصلناها فيما سبق تشير إلى أن المطالب الاخلاقية للنظام الاسلامي تتناقض مع مفهوم الدولة الحديثة القابضة القاهرة وتتواءم مع مفهوم الجماعات الحرة المتعايشة بالتراضي. وهذا يستدعي ان تكون الوثيقة الحاكمة لهذه الرابطة معاهدة تدخل فيها الجماعات المستقلة لا دستورا يربط الافراد بمؤسسات جامدة. و لا يفوتنا ان نذكر في هذا الخصوص أن أصل اكثر الدساتير الحديثة في العالم كانت معاهدات. فالثورة الانكليزية التي أرست معالم الدولة البريطانية الحديثة في عام ١٦٨٨ انتهت بمعاهدة بين الملك واقطاب الارستقراطية حددت

قواعد العمل السياسي، وتم تطوير هذه القواعد فيما بعد بدخول قوى جديدة فيها. وبالمثل فان الدستور الامريكي كان نتاج اتفاق "أهل الحل والعقد" من أقطاب المجتمع الامريكي على تنظيم الحياة السياسية وفق مبادئ مرضية للجميع. وفوق ذلك فان الدستور كان أيضا نتاج معاهدة بين ولايات الفيدرالية الامريكية، ولا زال الدستور الامريكي (وأكثر منه الكندي) يحتفظ بهذه الملامح، إذ أن أي تعديل فيه لا بد أن ينال موافقة الولايات. وبالقطع فلن الطريقة التي تم التوصل بها الى الدستور الامريكي تختلف جذريا عن مساعي الثورة الفرنسية التي اعقبتها سنوات قليلة لفرض "دستور" على الشعب بالعنف والقهر، وهو نموذج استلهمته الثورة البلشفية فيما بعد، وتبعتهما في ذلك "ثورات" كثيرة أغلبها في عالمنا. وتختلف هذه المحاولات "الثورية" عما سبقها في أنها لم تحاول تطبيق مبادئ طورها الإجماع من قبل القوى الفاعلة في المجتمع، وإنما سعت لفرض رؤيتها هي على الناس باسم مصالحهم "الحقيقية"، حتى لو أن أكثر هؤلاء الناس عارضوا هذه الرؤية لجهل فيهم أو سوء طوية!

وقد استبشر كثير من قادة الفكر الاسلامي المعاصر، وعلى رأسهم السيد أبو الاعلى المودودي، بالنموذج البلشفي وأيدوه من منطلق أن الاسلام، وهو الحق المطلق، يجب ان يفرض على الناس سواء ارضوا أم أبوا. ولكن نظرية ثانية على دولة المدينة وكيفية نشأتها يدفعنا لاعادة النظر في مثل هذه المواقف. ف"صحيفة المدينة" التي يحلو لكثير من المفكرين المعاصرين أن يطلقوا عليها تعبير "دستور المدينة" تمشيا مع الموضة الحديثة، هي في الواقع معاهدة وليست دستورا. وقد جمعت هذه المعاهدة عددا من القبائل من بينها بعض القبائل

اليهودية، وحددت المبادئ والقواعد والمسؤوليات التي على أساسها قامت هذه الرابطة ويتم الدفاع عنها. والحل الذي يقترحه هذا النموذج لقضية التعايش يشير الى طريق جديد يختلف عن الطريق المغلق الذي سلكته الدولة القومية الحديثة، إذ أنه يوحد بين الجماعات ليس على أساس الخضوع لدولة قاهرة فوق رقاب الجميع، وإنما على أساس الرابطة الطوعية بين مجموعات تتساوى في الحقوق والواجبات وتتعاون على حماية حرياتها. وبالطبع فان استخدام القوة جائز لحفظ الرابطة وحمايتها بعد تأسيسها، ولكن (وهذا أمر غاية في الاهمية) لم تكن القوة هي الاساس الذي عليه قامت هذه الرابطة. فالانضمام لهذه الرابطة طوعي في الاساس، وإن كان من دخل فيها يتحتم عليه بعد ذلك الوفاء بما عاهد عليه وإلا تعرض لنتائج طبيعية تترتب على نقض العهد. وفي المجتمع المعاصر يغيب عنصر الحرية هذا، فالمواطن يجد نفسه بدون خيار عضوا في جماعة سياسية تفرض عليه قواعدها من أعلى، بينما توجد قيود ثقيلة على أي محاولة للانتقال من مكان إلى آخر والانضمام الى جماعة جديدة.DEL

وقد استمعت حديثا الى تحليل رصين ونفاذ لبعض جوانب هذه القضية تفضل به المستشار طارق البشري حول ضوابط المواطنة في العصر الحديث، واستصحابها في مواثيق حقوق الانسان الدولية. فهذه المواثيق تؤكد على تعليق حقوق الفرد، وبالذات حقه في تولي الوظائف العامة، على شرط المواطنة. وقد لفت المستشار البشري النظر إلى أن هذه الأسس تشبه الى حد ما بعض المواقف التي انطوت عليها النظرية الاسلامية التقليدية حول الحكومة. فكما ان الدولة الحديثة تمنح الحقوق الكاملة للمواطن فقط نجد فقهاء الاسلام يرون منح

الحقوق الكاملة في الدولة الاسلامية للمسلم فقط، إلا في وجود معاهدات تنص على خلاف ذلك. وهذا يشير إلى حل مرض لقضية غير المسلمين في الدولة، وذلك عبر توسيع مفهوم المواطنة ليشمل كل أهل البلاد.

العودة إلى نموذج المدينة، مع استصحاب ما أوردناه سابقا من ضرورة استيعاب غير المسلمين في الدولة الحديثة ذات الهوية الاسلامية، ترشدنا الى حل حاسم لهذه المسألة فيما اننا بصدد انشاء الدولة من البداية، فمن المفيد ان يتم انشاء هذه الدولة بالتراضي بين جميع مواطنيها، مسلمين وغيرهم، على أساس معاهدة يتم التوصل اليها لهذا الهدف. وهناك جانب آخر يمكن أن تتخطى فيه الدولة المرتقبة حصار سجن الدولة القومية، وذلك باطراح الرباط القسري الذي يفرضه النظام الدولي القائم بين الدولة كمؤسسة والاقليم أو التراب الذي تقوم عليه. وهذا يعني ان يكون من حق الافراد والجماعات ان يتنقلوا من مكان الى آخر بدون ان يفقدوا حقوقهم في المواطنة وعضويتهم في الرابطة السياسية التي يختارون، وان يكون أساس المجتمع الدولي أمما وروابط متعايشة لا وحدات اقليمية تقوم على الدولة/الأمة/الاقليم التي لا تقبل مشاركة في سلطتها على اقليمها. ودول الاتحاد الاوروبي والولايات المتحدة تتحلى ببعض ملامح هذا النموذج، حيث يمكن للمواطن الامريكي ان ينتقل بين ولاية الى أخرى دون فقدان حقوقه الاساسية، والحال كذلك نوعا في الانتقال من دولة أوروبية الى أخرى. ولعل النموذج الاسلامي للمجتمع الدولي يعمم شيئا من هذه الملامح. فطبقا لهذا النموذج يجوز لجماعات مسلمة وغيرها ان تتعايش على رقعة جغرافية ممتدة وفقا لمعاهدات واتفاقيات تحكم سلوك هذه الجماعات وتحدد

واجباتها حيال ضمان هذا التعايش وأسسه. ولا تتأثر هذه الالتزامات بـــالموقع الجغرافي للفرد أو المجموعة، وانما بالتزامها الحر بأسس التعايش هذه، كما هـــو الحال في القانون الدولي اليوم. مثل هذه الرابطة لا تكون مؤسسة قهرية تكـــتر من التدخل في شؤون الافراد والجماعات بهدف فرض قيم معينة عليها، بل هي رابطة تعاونية مصممة لتمكين الافراد والجماعات من العيش بحرية وفق ما يمليه عليهم ضمائرهم، ويتم تنظيم شؤونها على أساس الـــتراضي. وفيمـــا يتعلـــق بالمسلمين فان رابطتهم لا بد ان تلتزم قيم الاسلام وشريعته، وذلك تعبيرا عـــن ارادقم الحرة، لا قهرا وفرضا.

وما دامت العضوية في هذه الرابطة اختيارية، فان الأمة الاسلامية القائمـــة في قلب هذه الرابطة هي التي اختارت ان تعيش وفق قيم الاسلام وشريعته. وهـــذا الالتزام املته على هؤلاء ضمائرهم، فالشريعة كما اسلفنا لا تقوم ما لم يلتزمـــها المجتمع طوعا وطاعة وقربى لله تعالى. حتى العقوبات والـــضوابط القانونيـــة لا ينظر اليها في هذا المجتمع على الها وسائل من وســـائل التحكـــم الســـلطوي الاجتماعي، وانما هي تمارين في تطهير النفس وضرب من ضروب التعاون علـــى البر والتقوى وتحقيق المصلحة الدنيوية والاخروية.

وأخيرا هل نحتاج لان نكرر هنا مرة أخرى أ المبدأ الاساســـي الـــذي يحكـــم الساحة السياسية في الاسلام هو الحرية؟ فحتى مفهوم المســـؤولية الاجتماعيـــة الذي يحفظ الامة الاسلامية من الانحدار في مستنقع الفردية والتفتت يقـــوم في الاسلام على مبدأ حرية الضمير الكاملة. فالمسلم لا يعتـــبر قـــد أدى واجبـــه الاجتماعي تجاه أمته الا اذا أدى هذا الواجب طوعا وبكامل ارادته، وبدون أي

ضغط، حتى ضغط الانسجام مع محيطه والتجمل عند الناس فالمسلم الذي يصلي أو يجاهد أو يدفع الزكاة رياء وسمعة لا تكون أعماله هذه مقبولة عند الله.

اذن فان واجب كل الجماعات الاسلامية هي ان تخرج فورا من الضباب الفكري الذي يغلفها وتعلن بصوت واضح لا لبس فيه ان هدفها الاكبر والأول هو تحقيق الحرية للمسلمين وحمايتهم من الفتنة في الدين، ثم تتبع القول بالعمل فتجاهد بالقول والفعل في سبيل الديمقراطية وحقوق الانسان، فان تحقيق هذه المبادئ هو الشرط الذي بدونه لا يكون هناك انسان حر، وبالتالي لا يكون انسان مسلم، ولا تكون هناك أمة اسلامية ولا عقيدة اسلامية حتى.

ملحق

دولة المدينة ونقاش حول الليبرالية والفاشية:
رد على أنيس احمد

الأفكار التي فصلناها أعلاه وردت (مع بعـــض الاختـــلاف) في كتاب للمؤلف صـــدر عـــام ١٩٩١ بعنـــوان "مـــن يحتـــاج الدولـــة الإسلامية؟"(١). وقد أثارت كما هو متوقع نقاشا مســـتفيضا. ولكـــني اسفت بعض الشيء لان اكثر من اهتم بالكتاب وعبر عن ذلك الاهتمـــام كانوا هم من المهتمين بالدراسات الاسلامية من الغربيين، بالاضافة الى عدد من المفكرين الاسلاميين الشباب، وخاصة في الغرب وماليزيا. ولا أريد هنا أن أتعرض لكل ما ثار حول الكتاب من نقاش، وخاصة ما حظي به مـــن امتداح. إلا أنني رأيت لزاما ان اتوقف عند الملاحظات التي اثارهـــا احـــد المعلقين ورددت عليها في حينها. فقد تناول الدكتور انيس احمد، (وهـــو استاذ باكستاني من اقطاب الجماعة الاسلامية في باكستان ويقوم بالتدريس حاليا في الجامعة الاسلامية في ماليزيا)، تناول الكتاب بتعليـــق مســـتفيض وانتقده بعمق.

وفي تعليقه على الكتاب الذي ورد في العدد الثالث (المجلد ١٣، خريف عام ١٩٩٣) من مجلة Muslim World Book Review صنف أنيس أحمد الكتاب

المذكور تحت ما اسماه بالتيار الحداثي الاصلاحي، وهو تيار بزعمه متأثر بالغرب ويسعى لقسر الاسلام قسرا في قالب الحداثة، ويختلف عن تيارين آخرين، أولهما التيار التقليدي الذي يريد تطبيق النماذج الاسلامية الاولى بحذافيرها في العالم الحديث، والتيار الاحيائي الذي تمثله غالبية الحركات الاسلامية الحديثة، ويسعى لاحياء الاجتهاد في معالجة مشاكل المجتمع الاسلامي المستجدة ويرفض الديمقراطيات العلمانية الليبرالية الحديثة سعيا وراء تطبيق الشريعة الاسلامية واقامة الدولة الاسلامية.

وبعد أن يلخص احمد مقولات الكتاب باختصار يخلص إلى أن المؤلف "متأثر بمفهوم الحرية في التراث الغربي الليبرالي" بحيث بدا أن الديمقراطية الليبرالية في الغرب الرأسمالي هي مثاله ونموذجه لما يجب ان يكون عليه الكيان السياسي الاسلامي." ويعلق أحمد بقوله إن الاسلام حقا يؤكد على الحرية الفردية، ولكن في إطار الشريعة والمصلحة العامة، وينصح المؤلف بالبحث مباشرة في مصادر الشريعة الاسلامية الاصلية ليصحح مفاهيمه عن الحرية في الاسلام. ثم يورد أحمد تأكيد المؤلف على تفوق النظم السياسية الغربية الحديثة على أكثر النظم السياسية الاسلامية قديمها وحديثها ما عدا الخلافة الراشدة، ويقول إن هذه مبالغة في الافتتان بالغرب، ويضيف: "يا له من كرم من المؤلف ان يستثني الخلافة الراشدة من هذا التعميم!"

ثم يدلف احمد الى مقولة المؤلف بان الدولة التي أنشأها الرسول صلى الله عليه وسلم كانت رابطة طوعية، تقوم المشاركة في الشؤون العامة فيها (من دفع زكاة وجهاد الى آخره) على التطوع، ولا يتخذ ضد المتخلفين عن

أداء هذه الواجبات إلا العقوبات المعنوية، فيرد هذه المقولة محتجـــا بأنهـــا اعتذار ضعيف ولا تعبر عن حقيقة نصوص القرآن والسنة.

ويستشهد أحمد على أن القرآن والسنة وكلا السلطة السياسية بالاشـــراف على اداء العبادات والواجبات العادية بالآية: "الذين إن مكنــاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتو الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكـــر، ولله عاقبـــة الامور". (الحج ٤١)، والقرآن، يضيف أحمد، يؤكـــد مـــرارا علـــى ان المشاركة في الجهاد ليست امرا اختياريا يترك للحرية الفردية حسب مفـهوم الديمقراطية الليبرالية، وانما هي واجبا يعاقب من تركه كما حدث للثلاثـــة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك فقاطعهم المسلمون جميعا حتى تاب الله عليهم. فليس الاسلام اذن دعوة سلمية تقتصر على الوازع الاخلاقي، بـــل إنـــه يعتمد على السلطة الآمرة الناهية،لتحقيق مقاصده. فقد أمر المسلمون باقامة العدل والجهاد ضد المنكر، وأنزل الله الحديد (أي السلطة) لهذا الغرض.

ويرد أحمد مقولة المؤلف بأن النظرية السياسية التقليدية في الاسلام تطـورت أولا في كنف الحركة الشيعية، ويصف هذا بأنه ثناء غير مســـتحق علـــى الشيعة، واقتداء بسنة المستشرقين و"أتباعهم" الذين يصفون الفكر الشـــيعي بالثورية، ويطنبون في الثناء عليه لهذا السبب، متناسين أن المدارس الســـنية ايضا قاومت الظلم والطغيان وأحيت الاجتهاد. ويضيف أحمـــد قـــائلا إن المؤلف أورد تعميمات كثيرة لم يؤيدها بالبرهان، مثل قوله إن الامة كـــانت ترى الخليفة يقوم مقام الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو رأي ربما ســـاد عند الشيعة ولكنه ليس بالقطع من مذهب أهل السنة. ويقول أحمد إن زعم

المؤلف بان مواصفات الخليفة عند السنة واصرار علمائهم على ان يكون اقرب الناس للكمال هو تأثر بنظرية العصمة عند الشيعة، زعم مردود لأنه يعني أن نقبل بأن علماء السنة كانوا من التخلف بحيث لم يلتمسوا مواصفات الخليفة في القرآن والسنة وانما استقوها من الشيعة. ثم ينتقد احمد المؤلف الذي قال انه تأثر بمفكري الغرب الذين يصفون علماء الاسلام ومفكريه "بالاصولية" ويساووهم بالفاشيين في تهديدهم للديمقراطيات الغربية، ولهذا فان المؤلف يكيل التهم للحركات الاسلامية الحديثة ويصفها بالفاشية والشمولية وتأييد الطغاة.

ويخلص أحمد في نقده إلى القول بأن المثال الذي يستلهمه المؤلف للكيان السياسي الاسلامي هو الديمقراطيات الليبرالية الغربية، ويقول إن افكاره هذه ليست في هذاالمجال بالجديدة، إذ أن كثيرا من المفكرين المسلمين المستغربين (أي المتأثرين بالغرب، المفتتنين به) ينهجون هذا النهج الاعتذاري، وهو ينتهي بهم الى تبني الافتراضات الغربية لا تطويرها لملاءمة النظرة الاسلامية. وينصح أحمد المؤلف بأن يحرر عقله من هذه الافتراضات الغربية. ويضيف: "إن إلمام المؤلف ببعض النظريات الغربية لا يعني أنه يفهم مبادئ وأهداف التنظيم السياسي في الاسلام".

وبعد ان يتهم احمد المؤلف بأن مصادره عن فكر المودودي غير موثوقة خاصة فيما يتعلق بالادعاء بأن المودودي رحب بالنموذج البلشفي ورآه مقاربا لرؤيته للدولة الاسلامية الحديثة، يختتم نقده بالقول بأن صحيفة المدينة لم تكن الكلمة الاخيرة في التعاليم الاسلامية في مجال السياسة، كما

أنها لا تؤيد رؤية المؤلف للكيان السياسي الاسلامي بالصورة التي طرحها بها.
ايرادنا انتقادات انيس احمد بهذا التفصيل كان ضروريا لفهم الرد عليه، وأيضا ليدرك القارئ عمق المشكلة التي سعت هذه المناقشة للتصدي لها. فمثل هذا التسرع في الأحكام وقذف التهم يمينا وشمالا والتبرع بالدعوات لكل من خالفهم للاطلاع على التراث، هي من شيم بعض الاسلاميين الذين جعلوا انفسهم أوصياء على التراث دون فهم صحيح له، أو حتى قراءة له.
وفي ردي على أحمد الذي نشر في نفس الدورية (العدد الثالث، المجلد ٢١٤ خريف عام ١٩٩٤) قلت بعد شكر المؤلف على تعليقه إن أحمد بدأ نقده بالقول ان المؤلف تأثر بمفهوم الحرية في التراث الغربي ناسيا ان الحرية في الاسلام مؤطرة في اطار الشريعة، واضفت:
"اعتقد انني اوضحت بدون أي لبس في كتابي أن الكيان السياسي الاسلامي يستحق هذه الصفة فقط إذا كان محكوما بالشريعة. (وقد تطوع أحمد فاورد نص هذا التأكيد في صلب نقده بالحرف من الكتاب!). اذن فالمسألة ليست موضوع خلاف قط. ولكن القضية الحقيقية هي: كيف تحكم الدولة في اطار الشريعة؟ ولمن تكون السلطة فيها؟ وكانت النقطة التي أكدت عليها هي أن الدولة يجب ان تقوم على الانقياد الطوعي للشريعة، لانه بخلاف ذلك، واذا اجبرت غالبية المواطنين على اتباع الشريعة لاي غرض سوى رغبتهم المخلصة في ارضاء الله تعالى فلن تكون هذه الدولة

كيانا سياسيا اسلاميا، بل بالعكس، ستنقسم الى طغاة في هـــذا الجـــانب، ومنافقين في الجانب الاخر.

"ويشككك احمد في تأكيدي على أن دولة المدينة في عهد الرسول صلى عليه وسلم كانت رابطة طوعية، مستشهدا بان الشريعة توجـــب علـــى اهـــل السلطة فرض قيم الاسلام. فالجهاد، حسب قوله، ليس مســـألة "حريـــة فردية" أو"اختيار" حسب المفهوم الليبرالي الديمقراطي. وهناك سوء فـــهم مزدوج هنا. أولا، لأن الديمقراطيات الليبرالية لا ترى في الدفاع عن الوطـن ودفع الضرائب مسائل اختيار شخصي. ومن هنا فانني لم أكن أسعى كمـــا زعم دكتور أحمد إلى فرض القيم الغربية في هذا المجال. وبالمقابل فان الكيان السياسي الذي انشأه الرسول صلى الله وعليه وسلم قام على الخيار الحر من مبتدئه الى منتهاه. فقد دعي الرسول صلى الله عليه وسلم للقدوم الى المدنية من قبل سكانها الذين تطوعوا لدعمه ونصرته وبايعوه على الطاعة اختيـــارا. وقد قامت الدولة التي انشأها على أساس "صحيفة المدينة" وهي معـــاهدة دخلت فيها القبائل العربية واليهودية طوعا. و لم يكن لهذه الدولة جيـــش نظامي، وانما كان للدفاع عنها يعتمد على المشاركة الطوعيـــة لاعضـــاء الكيان الذين يلبون نداء الجهاد متى دعا الداعي له.

"وبالمثل فان مالية هذا الكيان كانت تقوم على المساهمات الطوعيـــة مـــن زكاة وتبرع، ولا يورد التاريخ ان الرسول صلى الله عليه وســـلم ارســـل رجال شرطة لاجبار أحد على دفع الزكاة او الانضمام الى سرايا الجـــهاد. بل بالعكس، نجد الوحي نهى الرسول صلى الله عليه وســـلم عـــن اخـــذ

الصدقات من المنافقين الذين بخلوا بها أول الأمر، وأمره ألا يسمح لمن هربوا من الجهاد بغير عذر أن ينضموا إلى أي غزوة اخرى. أما المثال الذي أورده أحمد عن الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك فانه يثبت النقطة التي ظللت اؤكد عليها دوما: وهي أن العقوبات التي طبقت في حق هؤلاء كانت معنوية بحتة. فهؤلاء الثلاثة لم يسجنوا او يفرض عليهم دفع غرامة، وانما تجاهلهم المسلمون وقاطعوهم، فلم يكلموهم او يتعاملوا معهم. وقد كانت هذه عقوبة مخففة لاولئك الذين لم يقدموا اعذارا كاذبة كما فعل المنافقون، بل اعترفوا بتقصيرهم وعبروا عن الندم عليه والتوبة عنه. اما المنافقون فلم يتعرضوا حتى للمقاطعة! لقد تركوا بدون اي مساءلة، فهم لم يكونوا يستحقون حتى اللوم. هكذا كانت طبيعة دولة المدينة على عهد الرسالة المشرق! (ونحن هنا لا نتحدث عن دولة الخلافة الراشدة التي اكدنا الها كانت بداية الدولة المعهودة في الاسلام، وكان هذا جوهر طرحنا، أي التفريق بين الدولة النبوية ودولة الخلافة).

"ولقد أساء أحمد الفهم أيضا حين نسب إلي الانحياز إلى الشيعة ووصفني بأنني واحد من اولئك "المستشرقين وأتباعهم" ممن افتتنوا اكثر مما يجب بالشخصية "الثورية" لدى الشيعة. فانا لم اكن اصدر احكاما تقييمية حينما أشرت إلى تأثر الفكر السني السياسي بالفكر الشيعي، بل كنت اؤكد على حقيقة تاريخية يستطيع اي دارس ممحص للتاريخ الاسلامي التأكد منها. وقد أوردت في النص أعلاه علاقة الأئمة الثلاثة الكبار بالحركات الشيعية في عصرهم وتوضيح الحقائق لا علاقة له بالتحيز. ولعل الحكم الوحيد

الذي اصدرته هو عكس ما اقمني به احمد، لانني انتقدت مفكري السنة لتأثر :.، غير المبرر بالفكر الشيعي في هذا المجال. ولا يعني هذا التأثر ان علماء الـ .نة لم يرجعوا الى القرآن والسنة كما يستنتج أحمد، إلا ان القرآن والسنة لا يقوں ن الكثير عن مؤهلات الخلفاء. وما وصل الينا في هذا الخصوص لا يتعدى استنتاجات وتفسيرات لما اجمله القرآن والسنة وتاريخ صدر الاسلام، وهي تفسيرات تم التوصل اليها على خلفية من الصراع والجدل بين المدارس المتنافسة التي كانت المدرسة الشيعية (بمعناها السابق على الطائفية كما أوضحت أعلاه) أبرزها، على الاقل في المرحلة الاولى، وهو كل ما قلت.

"ويزعم حمد انني فشلت في تقديم الدليل على قولي ان المسلمين رأوا الخليفة قائما مقام الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو على زعمي بأن الحكام الذين اعقبوا الخلفاء الراشدين كانوا لا يحبذون نصح الناصحين. وهل تحتاج المقولة الاولى الى تدليل وتسمية الحاكم "خليفة رسول الله" في حد ذاتها أبلغ دليل على مفهوم هؤلاء للخلافة، وأنها نيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قيادة الامة وهدايتها؟ ثم هل يحتاج الا مكابر الى دليل على ان حكام بني امية وعمالهم من امثال الحجاج وزياد ابن ابية وحكام بني العباس وغيرهم لم يكونوا يطلبون النصيحة ولا يقبلونها؟ لقد أوردت مقولة عبد الملك بن مروان حين قال في اول حج له بعد هزيمة عبد الله ابن الزبير "إنكم تكلفوننا أعمال الاولين ولا تسيرون سيرتهم. والله لا اسمع رجلا

يقول لي «اتق الله »ألا ضربت عنقه". وهناك مئات الحكايـــات في كتـــب التاريخ توضح هذا السلوك، وما خفي أعظم.

«أما فيما يتعلق باعتراض احمد على انتقادي للمسلمين بسبب تقديســـــهم الزائد للحكام، فانني اود مخلصا لو ان احمد استشهد بمقولة نظرية او وقـائع تاريخية تثبت خطأ هذه المقولة. فلا شيء أحب إلي من ذلـــــك، ولكنـــني اخشى ان هذا من الصعوبة بمكان. ولا شيء ايضا أحب إلي من أن يثبـــت احمد (أو أي شخص آخر) خطأ انتقادي للحركات الاســـلامية الحديثـــة وممارساتها. ولكني احب هنا أن اؤكد أنني لم أصف الاسلاميين بالفاشـــية (حاشا لله)، ولكن يؤسفني ان اخيب امل احمد بتأكيد ان ما اوردته مـــــن افتتان رواد الحركات الاسلامية الحديثة بالتجارب الفاشية والبلشفية تؤيـده الوثائق، وتدعمه للأسف المصادر الموثوقة خلافا لما ادعى احمد. ويمكنـــني في هذه العجالة ان اورد حرفيا ما كتبه ابو الاعلى المودودي في هذا الخصوص، نقلا عن كتابه "القـــــانون والدســـتور الاســـلامي" Islamic Law and Constitution، الصادر في لاهور عام ١٩٧٩ (ص ١٤٠)، حيث يقول عن الدولة الاسلامية: "من الواضح أن الدولة من هذا النوع لا يسعها ان تحصر مجال عملها. واسلوب هذه الدولة كوني شامل ومحيط بكل مجال... فـــهي تسعى لتشكيل كل جوانـــب الحيـــاة بقيمـــها الاخلاقيـــة واصلاحاتهـــا الاجتماعية... وإذا نظرنا إليها من هذا المنظور فان الدولة الاسلامية تحمـــل بعض الشبه للدول الفاشية والبلشفية". ومثل هذه المقارنات تبث الذعـــر في نفوسنا اليوم. ولكننا يجب ان نذكر ان المودودي اطلق هذه الاراء في عـــام

١٩٣٩ (جدير بالذكر ان لحسن البنا مقولات مماثلة تعود لتلك الفـــترة). وفي تلك الفترة لم تكن عيوب الانظمة الفاشية والبلشفية قد اتضحت حـتى في اوروبا وامريكا. فرواد الاسلام معذورون في افتتانهم بها، ولكن لا عـذر اليوم لخلفائهم.

"ولعل فيما سبق ما يطمئن أحمد على ان مصادري لا عيب فيها، وكم اود لو كان العيب في مصادري! ويتهمني أحمد بانني وقعت تحت سيطرة الغرب بصورة غير مبررة، بل يذهب الى وصف بانني من «المثقفين المسـتغربين .»ثم يضيف: «إن المؤلف لا يخفي شكوكه حول علو الاسلام فـــوق الانظمـــة الاخرى »وانا اعتقد بانه لو لم يكن لدي اقتناع بقوة الاسلام وقيمته لمـــا كلفت نفسي عناء كتابة هذا الكتاب في المقام الاول. ولا اريـــد هنـــا ان ادخل في مماحكة واتهامات مضادة حول "الاستغراب"، ولكني احـــب ان اؤكد هنا ان المسلم ينظر في كل الافكار الانسانية، ويقبل منها ويـــترك. ولكن المعيار الذي يقيم به هذه الافكار هو ثوابت الاســـلام. فنحـــن لا نرفض الافكار لانها جاءت من الغرب، كما لا نقبلها لهذا السبب فقـــط ايضا. والقاء الاتهامات جزافا حول "الاستغراب" او المروق هو في حقيقـــة الامر هرب من مناقشة الافكار موضوع الخلاف وتقييمها. فلا يهم من اين جاءت الافكار، ولكن السؤال هل هي صحيحة ام لا؟

"ما حاولته في هذا الكتاب الصغير، كما لاحظ احمد نفسه، هو تحريـــك الحوار بالتدليل على ان الفكر والممارسة الغربية الحديثة حـــين يؤخـــذان ويقيمان في ضوء ما تراكم من تراث اسلامي فكري وعملي، قد يسـاعدان

في انارة الطريق الى الامام. وحين اقول ان الدولة الديمقراطية الحديثة تتفوق على معظم (لعل اللفظ الانسب هو "جميع") التجارب الاسلامية السياسية ما عدا الخلافة الراشدة ومقارباتها، فان هذا ليس تعميما جزافيا. فهل يجادل احد في ان الاطار السياسي الذي يوفر ضمانات قانونية ومؤسسية واخلاقية للحقوق الاساسية هو اقرب الى نموذج الخلافة الراشدة من حكم يزيد او الحجاج ممن ازهقوا مئات الالاف من ارواح العباد بدون حتى محاكمة؟

"وقبل دقائق فقط من كتابة هذه السطور كنت اطالع كتابا في علم الكلام، ورأيت في صفحة واحدة منه وقائع سلسلة معارك قتل فيها خلال اشهر معدودة اكثر من خمسين الف مسلم، من بينهم ثلاثمئة معارض مسالم قتلوا بربط كل واحد منهم الى شجرتي نخل ثم قطعه نصفين! ولعله لم يمر عام واحد على الامة الاسلامية منذ مقتل عثمان بن عفان في عام ٣٥ للهجرة لم تشهد فيه مثل هذه الصراعات الدموية المدمرة بين الاخوة. فهل نحتاج على برهان بعد هذا على ان الديمقراطية خير؟

"وحينما نؤكد هذا لا نريد ان نقول ان الليبرالية الديمقراطية تتفوق على الاسلام، بل نريد ان نلفت النظر الى ان المسلمين لم يتمكنوا من الارتفاع الى مستوى مبادئهم الا في فترات متقطعة ابرزها عهد الخلافة الراشدة. ونضيف ان هذا التقصير مبعثه اساسا هو غياب مؤسسات من نوع تلك التي تتمتع بها الديمقراطيات الحديثة اليوم. فلو كان للمسلمين برلمان منتخب يمثل كل فعاليات الامة ويجمع "أهل الحل والعقد" فيها منذ عام ٣٥هـ لكانت الامة نجت من حروب اهلية كثيرة، ولو تفتح عمل الشيطان كما

جاء في الأثر. وبالطبع فنحن لا نقول إن الديمقراطية هي شفاء لكل داء. كل ما نريد ان نقوله هو ان الدروس والعبر من تطور المؤسسات السياسية الحديثة وكيف نجحت في احتواء العنف والصراع داخل المجتمعات تحتاج الى دراسة متأنية. واحمد لا يخالف في قيمة المبادئ الديمقراطية من حرية وعدل واحترام للقانون وحقوق الانسان، بل انه يريد ان يقنعنا بان اصل هذه القيم هو التراث الاسلامي. والذي نختلف فيه هو كيف يمكن ان ان نجسد هذه القيم (التي نتفق على غيابها عن مجتمعاتنا) في الواقع الاسلامي اليوم. ولقد كان لاسلافنا العذر لانهم فشلوا في خلق المؤسسات التي كان من شأنها لو قامت ان تقضي على الفوضى التي ميزت اكثر التاريخ الاسلامي، اما نحن فلا عذر لنا اطلاقا".

انتهى الرد على أنيس أحمد.

ولعله من المناسب ان اضيف هنا تعليقا حضرني ذات مرة وانا اتحدث في ندوة حول حقوق الانسان في العالم العربي. فقد نبهت الحاضرين الى انه لا جدال في ان فكرة حقوق الانسان بمفهومها الحديث هي فكرة غريبة وردت الينا من الخارج، ولكن هذا لا ينقص من قيمتها. فان الله سبحانه وتعالى يعلمنا الحكمة بوسائل كثيرة، ليس الوحي هو الوسيلة الوحيدة من بينها.

ولعل ابلغ مثال على ذلك قصة ابني آدم التي وردت في القرآن، حيث حقد احدهما على الاخر لان الله تقبل قربانه و لم يتقبل منه هو، فقتل أخاه. وكان هذا، يخبرنا القرآن، هو الاساس الذي تم التنبيه فيه على بني اسرائيل

ان قتل النفس الواحدة ظلما يعادل قتل الناس جميعا. ولكن هذا ليس الدرس الوحيد من هذه القصة. فالقرآن يخبرنا ايضا ان الله سبحانه وتعالى علم القاتل كيف يدفن أخاه. "فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوأة أخيه، قال يا ويلتا أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوأة أخي فاصبح من النادمين." (المائدة، ٣١).

وهذه الواقعة لا تقل أهمية عن بيان حكم القتل. فهي تشرح لنا كيف ان الله سبحانه وتعالى يعلم الناس بالقدوة، حتى بالحيوانات. وبعد هذا الا يحق لنا ان نقول مثل ابن آدم المذكور: "أعجزنا أن نكون مثل أهل الغرب فننظم انفسنا ومؤسساتنا السياسية بما يكفل لنا السلام والاستقرار؟" وإذا كان الناس يتعلمون من الحيوانات، ألا نتعلم نحن من البشر؟

الاشكال عندنا للاسف ليس هو اننا لا نقلد، بل هو اننا نقلد بدون أن نتعلم. فالاسلاميون حكاما ومحكومين قلدوا المؤسسات الغربية. فأكثر الحركات الاسلامية الحديثة مصممة على نموذج الاحزاب والجمعيات التي نشأت في الغرب. وفي ايران والسودان والسعودية برلمانات ومجالس شورى ومجالس وزراء ووزارات وصحف وتلفزيون. ولكن كل هذه المؤسسات اشكال فارغة من المحتوى، لها شكل المؤسسات الغربية ولكنها تفتقد روحها. فبرلماناتنا لا رأي لها وصحافتنا تخفي اكثر مما تكشف واحزابنا جامدة لا حيوية فيها. كل الذي نريد ان نقوله هو الا نقلد الاشكال، بل ننفذ الى الروح. فنحن لا نحتاج من البرلمانات الى مبان يجلس فيها عدد من الناس يتحاورون، ولا من الصحف الى صفحات من الورق مسودة بالحبر.

فالبرلمانات لكي تؤدي دورها لا بد ان تكون ممثلة للرأي العام في البلاد وان تكون كلمتها مسموعة عند الشعب وعند الحكومة. والصحف ووسائل الاعلام لكي تؤدي دورها لا بد ان توفر المعلومات والرأي المستنير وان تكون صلة بين الشعب والسلطة وبين أفراد الامة وبينهم وبين العالم.

واخيرا انه لمن المؤسف حقا ان يكون المرء مضطرا لأن يعيد ويكرر هذه الحقائق البسيطة والناصعة، وان تكون البديهيات موضوع جدال. فهل هناك بديل للديمقراطية وحكم القانون الا الظلم والاستبداد؟ وهل يزين ويبرر الاستبداد أن يكتسي لبوس الاسلام او الاشتراكية او غيرهما؟

هوامش

(1)عنوان الكتاب بالانجليزية: Who Needs an Islamic State?

عن المؤلف:

*ولد عبدالوهاب أحمد الأفندي عام ١٩٥٥ في مدينة بربر بشمال السودان.

*عمل محررا في جريدة الصحافة اليومية بالخرطوم بين عامي ١٩٧٣-١٩٧٥.

*تدرب على الطيران في المملكة المتحدة (١٩٧٦-١٩٧٧) والولايات المتحدة (١٩٧٩) وعمل في مجال الطيران بالسودان حتى عام ١٩٨١.

*تخرج في جامعة الخرطوم (كلية الآداب، قسم الفلسفة) عام ١٩٨٠، والتحق بالعمل كمساعد تدريس في نفس القسم في عام ١٩٨١.

*انتقل إلى بريطانيا عام ١٩٨٢ حيث عمل محررا للشؤون الإفريقية ثم مديرا للتحرير فنائبا لرئيس التحرير في مجلة آرابياArabia, The Islamic World Review،

*حصل على درجة الماجستير في الفلسفة من جامعة ويلز في سوانزي Swansea عام ١٩٨٥.

*حصل على الدكتوره في العلوم السياسية من جامعة ريدنجReading (بريطانيا) عام ١٩٨٩.

*التحق بالعمل الدبلوماسي بالخارجية السودانية وعمل ملحقــــا إعلاميــــا بسفارة السودان بلندن بين عامي ١٩٩٠-١٩٩٤ قبل أن يستقيل للتفــرغ للكتابة والعمل الأكاديمي.

* التحق بمعهد كريستيان ميكلسون لدراسات التنمية وحقــوق الإنســان بمدينة بيرجن بالنرويج كباحث زائر عام ١٩٩٥.

*يعمل حاليا منسقا لبرنامج "الديمقراطية في العــالم الإســلامي" بمركــز دراسات الديمقراطية بجامعة وستمنستر في لندن.

*صدر له كتابان بالانجليزية في لندن عن دارGrey Seal Books

Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan (1991)

Who Needs an Islamic State (1991)

*صدر له بالعربية كتاب »الثورة والإصلاح السياسي في السودان«، عــن منتدى ابن رشد بلندن (١٩٩٥).

فهرست